2017 · BAND 110 · HEFT 3

# BYZANTINISCHE ZEITSCHRIFT



DE GRUYTER

**ABSTRACTED/INDEXED IN** Baidu Scholar · Base d'information bibliographique en patristique / Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP) · Bibliographie biblique informatisée de Lausanne: BiBIL · Brepols: L'Année philologique · Celdes · CNKI Scholar (China National Knowledge Infrastructure) · CNPIEC · De Gruyter: IBR (International Bibliography of Reviews of Scholarly Literature in the Humanities and Social Sciences); IBZ (International Bibliography of Periodical Literature in the Humanities and Social Sciences) · EBSCO (relevant databases) · EBSCO Discovery Service · Elsevier: SCOPUS · ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences) · Gale/Cengage · Genamics JournalSeek · Google Scholar · INIST Institut de l'Information Scientifique et Technique · International Philosophical Bibliography: Répertoire bibliographique de la philosophie · J-Gate · JournalGuide · JournalTOCs · KESLI-NDSL (Korean National Discovery for Science Leaders) · Linguistic Bibliography Online · Microsoft Academic · Naviga (Softweco) · Philosophy Documentation Center: Philosophy Research Index · PhilPapers · Primo Central (ExLibris) · ProQuest (relevant databases) · ReadCube · ResearchGate · SCImago (SJR) · Sherpa/RoMEO · Summon (Serials Solutions/ProQuest) · TDNet · Ulrich's Periodicals Directory/ulrichsweb · WanFang Data · WorldCat (OCLC)

ISSN 0007-7704 · e-ISSN 1864-449X

Alle Informationen zur Zeitschrift wie Hinweise für Autoren, Open Access, Bezugsbedingungen und Bestellformulare sind online zu finden unter www.degruyter.com/bz

**HERAUSGEBER** Albrecht Berger

**REDAKTION** Mareike Hubel, Maximilian de Molière, Institut für Byzantinistik, Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München,
Telefon +49 (0) 89 2180 – 2390, Fax +49 (0) 89 2180 – 16520,
E-Mail: BZ-Redaktion@lrz.uni-muenchen.de

Alle Manuskripte und Korrekturen bitten wir an die Redaktion zu senden, auch Rezensionsexemplare sowie Sonderdrucke entlegener Publikationen zur Aufnahme in Abt. III. Unverlangt eingegangene Druckschriften werden in der Regel nicht zurückgeschickt.

**JOURNAL MANAGER** Claudia Hill, De Gruyter, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Germany,
Tel.: +49 (0)30 260 05 – 172, Fax: +49 (0)30 260 05 – 250, E-Mail: claudia.hill@degruyter.com

**ANZEIGENVERANTWORTLICHER** Claudia Neumann, De Gruyter, Genthiner Straße 13,
10785 Berlin, Germany. Tel.: +49 (0)30 260 05-226, Fax: +49 (0) 30 260 05-264 E-Mail:
anzeigen@degruyter.com



**DRUCK PRINTING** Franz X. Stückle Druck und Verlag e.K., Ettenheim
Printed in Germany



# Inhalt

## II. ABTEILUNG



## Nachrichten

 DOI 10.1515/bz-2017-0015 — BZ 2017; 110(3): V–VI

# Siglenverzeichnis

| | |
|---|---|
| ACO | Acta Conciliorum Oecumenicorum |
| ADSV | Antičnaja drevnost' i srednie veka |
| AJA | American Journal of Archaeology |
| AHC | Annuarium Historiae Conciliorum |
| APF | Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete |
| BBA | Berliner Byzantinistische Arbeiten |
| BCH | Bulletin de Correspondance Hellénique |
| BF | Byzantinische Forschungen |
| BHG | Bibliotheca Hagiographica Graeca |
| BIFAO | Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (Cairo) |
| BKV | Bibliothek der Kirchenväter |
| BMGS | Byzantine and Modern Greek Studies |
| BNJ | Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher |
| BollGrott | Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata |
| BSFN | Bulletin de la Sociéte française de numismatique |
| BV | Byzantina Vindobonensia |
| Byz | Byzantion |
| BZ | Byzantinische Zeitschrift |
| CCSG | Corpus Christianorum Series Graeca |
| CFHB | Corpus Fontium Historiae Byzantinae |
| CIC | Corpus Iuris Civilis |
| CIG | Corpus Inscriptionum Graecarum |
| CIL | Corpus Inscriptionum Latinarum |
| CSEL | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum |
| CSHB | Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae |
| DA | Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters |
| DACL | Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie |
| DHGE | Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques |
| DOP | Dumbarton Oaks Papers |
| DOS | Dumbarton Oaks Studies |
| DOT | Dumbarton Oaks Texts |
| EB | Études Balkaniques |
| EEBS | Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν |
| EO | Échos d'Orient |
| FGH | Die Fragmente der griechischen Historiker |
| FIFAO | Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (Cairo) |
| GCS | Die griechischen christlichen Schriftsteller |
| GRBS | Greek, Roman and Byzantine Studies |
| HZ | Historische Zeitschrift |
| IG | Inscriptiones Graecae |
| JARCE | Journal of the American Research Center Egypt |
| JbAC | Jahrbuch für Antike und Christentum |
| JECS | Journal of Early Christian Studies |
| JHS | Journal of Hellenic Studies |
| JJurP | Journal of Juristic Papyrology |

| | |
|---|---|
| JÖB | Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik |
| JÖBG | Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft |
| JRA | Journal of Roman Archaeology |
| JRS | Journal of Roman Studies |
| LMA | Lexikon des Mittelalters |
| LThK | Lexikon für Theologie und Kirche |
| MDAIK | Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institutes Kairo |
| MGH | Monumenta Germaniae Historica |
| MIÖG | Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung |
| MMB | Monumenta Musicae Byzantinae |
| OC | Orientalia Christiana |
| OCA | Orientalia Christiana Analecta |
| OCP | Orientalia Christiana Periodica |
| OrChrist | Oriens Christianus |
| PG | Patrologia Graeca |
| PL | Patrologia Latina |
| PLP | Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit |
| PmbZ | Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit |
| PO | Patrologia Orientalis |
| PTS | Patristische Texte und Studien |
| RAC | Reallexikon für Antike und Christentum |
| RbK | Reallexikon zur byzantinischen Kunst |
| RE | Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft |
| RÉArm | Revue des Études Arméniennes |
| RÉB | Revue des Études Byzantines |
| RÉG | Revue des Études Grecques |
| RÉSEE | Revue des Études Sud-Est-Européennes |
| RHT | Revue d’histoire des textes |
| RIDA | Revue internationale des droits de l’antiquité |
| ROC | Revue de l’Orient Chrétien |
| RömQ | Römische Quartalsschrift |
| RSBN | Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici |
| SBN | Studi Bizantini e Neoellenici |
| SBS | Studies in Byzantine Sigillography |
| SC | Sources Chrétiennes |
| Script | Scriptorium |
| TIB | Tabula Imperii Byzantini |
| TM | Travaux et Mémoires |
| TRE | Theologische Realenzyklopädie |
| TU | Texte und Untersuchungen |
| VigChr | Vigiliae Christianae |
| VV | Vizantijskij Vremennik |
| WBS | Wiener Byzantinistische Studien |
| WSt | Wiener Studien |
| ZAC | Zeitschrift für Antikes Christentum |
| ZKG | Zeitschrift für Kirchengeschichte |
| ZPE | Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik |
| ZRVI | Zbornik Radova Vizantološkog Instituta |

DE GRUYTER DOI 10.1515/bz-2017-0016 — BZ 2017; 110(3): 625–630

Raphael Brendel

# Jacob Haury, Karl Krumbacher, Otto Adamek und Hermann Braun

## Drei Ergänzungen zu Peter Schreiners Edition der Briefe Jacob Haurys an Karl Krumbacher (2006)

**Abstract:** Three notes on the letters of Jakob Haury to Karl Krumbacher edited by Peter Schreiner: 1. An identification of the book Krumbacher offered to Haury for review. 2. An identification of Braun's note on textual criticism against which Haury argued. 3. A correction of a misleading typo in Schreiner's edition.

**Adresse:** Raphael Brendel, Ludwig-Maximilians-Universität München, Historisches Seminar, Schellingstr. 12, 80799 München, Deutschland; raphaelbrendel@arcor.de

In der dritten Festschrift für Gerhard Wirth aus dem Jahr 2006 hat Peter Schreiner vier Briefe des Prokopios-Herausgebers Jacob Haury an Karl Krumbacher mit einem knappen, aber zuverlässigen und informativen Kommentar ediert.[1]

Ich fasse die Inhalte der Briefe kurz zusammen: Nr. 1 vom 21. Mai 1892 (S. 222–223, Abbildung S. 227–229) lehnt Haury ein von Krumbacher an ihn herangetragenes Rezensionsangebot für die Byzantinische Zeitschrift ab, da ihm aufgrund der Verpflichtungen des Schuldienstes und der gerade begonnenen Forschungen

1 P. Schreiner, Prokop, Karl Krumbacher und Jacobus Haury. Vier Briefe an Karl Krumbacher, in V. Lica (Hrsg.), Philia. Festschrift für Gerhard Wirth zum 80. Geburtstag am 9. Dezember 2006 von seinen Schülern, Freunden und Kollegen dargebracht. Galaţi 2006, 221–229; Rezensionen zu dieser Festschrift bzw. zu diesem Aufsatz ließen sich nicht ermitteln. Schreiner spricht von den Briefen als „den einzigen mir bekannten persönlichen Zeugnissen des Editors", allerdings nennt die Liste der Briefe an Krumbacher im Bestand der Bayerischen Staatsbibliothek in München fünf Briefe Haurys: P. Schreiner / E. Vogt (Hrsg.), Karl Krumbacher. Leben und Werk, München 2011, 85–147 (hierzu 108 s.v. Haury, Abfassungszeitraum ebenfalls 1892–1898). Dieselben Angaben bietet die online verfügbare Liste der Bayerischen Staatsbibliothek (S. 24 des Dokuments): https://www.bsb-muenchen.de/fileadmin/imageswww/images160x160/handschriften/nachlaesse/Repertorium_Krumbacheriana.pdf. – Zuletzt zu Krumbacher allgemein siehe P. A. Agapitos, Karl Krumbacher and the history of Byzantine literature. *BZ* 108 (2015) 1–51.

zu Prokopios die Zeit dafür fehlt. Nr. 2 vom 11. August 1892 (S. 223) berichtet Haury von seinem Beitrag im Philologus zu Theophanes und den Vorbereitungen für einen Beitrag zu Prokopios. Nr. 3 vom 18. November 1893 (S. 224 – 226) bedankt sich Haury für Krumbachers Rezension seiner Prokopios-Studie und berichtet ausführlich über die Ergebnisse seiner Handschriftenstudien in Italien. Nr. 4 vom 3. Juli 1898 (S. 226) teilt Haury seine Ansichten über einige Lesarten Wilhelm Crönerts, die ihm über Krumbacher zugesandt wurden, mit.

Der Kommentar Schreiners bietet Hinweise zu den Personen, Forschungsbeiträgen und sonstigen Informationen, die von Haury in seinen Briefen angedeutet oder in allgemeinerer Form genannt werden. Lediglich an zwei Stellen gelingt es ihm nicht, zu einem Ergebnis zu gelangen, wofür ich nun die Lösungen gefunden zu haben meine; an einer weiteren Stelle findet sich zudem ein sinnentstellender Fehler im Text.

1) In Brief Nr. 1 schreibt Haury: „Eine Recension des von ihnen angegebenen Werkes würde aber viel Zeit in Anspruch nehmen, da ich mit der Geschichte des Kaisers Mauritius mich wenig beschäftigt habe“ (S. 222). Schreiner schreibt dazu: „Wir wissen nicht, welches Werk Krumbacher für die Rezension in der Byzantinischen Zeitschrift (deren erster Band 1892 erschien) angeboten hat.“ (S. 222, Anm. 7). Dieses Buch muss folgende Bedingungen erfüllen:

a) Es muss zwischen 1888 und 1892 (dem Abfassungsjahr des Briefes) erschienen sein.

b) Es muss sich speziell mit Kaiser Maurikios auseinandersetzen.

c) Es muss bei der *Byzantinischen Zeitschrift* eingegangen (aber nicht zwingend dort auch rezensiert worden) sein.

d) Es sollte in irgendeiner Form nachvollziehbar sein, warum Krumbacher dieses Buch gerade Haury zur Rezension angeboten hat.

Der einzige ermittelbare Titel, auf den die ersten beiden Bedingungen zutreffen, ist das zweibändige Schulprogramm von Otto Adamek[2] „Beiträge zur

---

**2** Adamek erlangte den 1883 Doktorgrad an der Universität Wien mit folgender Dissertation, die im selben Jahr als Schulprogramm des Zweiten Staats-Gymnasium in Graz (in gekürzter Form, siehe S. 3 Anm. 1 der publizierten Fassung) gedruckt wurde: Die Senatsboten der Römischen Republik. Diss. Wien 1883 (VI, 130 S.); Die Senatsboten der römischen Republik. *Vierzehnter Jahresbericht des Zweiten Staats-Gymnasiums in Graz* 1882/83 (34 S.). Auch seine weiteren Schriften zeigen eine starke Verbindung zum Schuldienst: Eine Untersuchung zur Darstellung des Todes in der griechischen Kunst (1885) und ein Bericht über die Feier zum hundertsten Todestag Schillers (1905) erschienen ebenfalls als Programme desselben Gymnasiums. Zudem verfasste Adamek Werke zur Lehrerausbildung und zum Schulwesen: Die pädagogische Vorbildung für das Lehramt an der Mittelschule. Graz 1892; Die wissenschaftliche Heranbildung von Lehrern der Geschichte für die österreichischen Mittelschulen. Erörterungen u. Vorschläge. Innsbruck 1902;

Geschichte des byzantinischen Kaisers Mauricius“.[3] Dieses Buch lag zudem nachweislich der Redaktion der *Byzantinischen Zeitschrift* vor, da es von Karl Krumbacher in den bibliographischen Notizen kurz besprochen wurde[4] und in denjenigen Beständen der Bibliothek des Historicums in München vorliegt, die aus dem Nachlass Krumbachers stammen.[5] Auch der Inhalt dieses Werkes bestätigt die Vermutung, da es sich nicht, wie der Titel nahelegt, primär um eine biographische oder im strengeren Sinne historische Untersuchung handelt, sondern Adamek eine Überprüfung der einzelnen Zeugen der griechischen Überlieferung vornimmt.

2) In Brief Nr. 3 schreibt Haury: „II, 244,6 λήσειν st. λή γειν) hier hatte Herr Dr. Braun seiner Zeit λαθεῖν vorgeschlagen; ich habe dann in (der) byz. Zeitschrift das λαθεῖν berichtigt.“ (S. 225). Hierzu Schreiner (zu Braun): „Es gelang nicht, den Publikationsort ausfindig zu machen.“ (S. 225, Anm. 20); zur erwähnten Schrift Haurys äußert er sich gar nicht.

---

Die Umwandlung der Anstalt. *Erster Jahresbericht des k. k. Staats-Realgymnasiums in Graz* (41. Bericht der Studienanstalt). Graz 1910, 15. Ich kann es mir an dieser Stelle nicht versagen, darauf hinzuweisen, wie richtig *Dräseke* in seiner unten in Fußnote 4 zitierten Rezension mit seinen Worten (237: „Von den österreichisch-ungarischen Programmen erfährt man dagegen vor ihrem Eintreffen aus Leipzig überhaupt nichts … thatsächlich leiden jedoch unter diesem Verfahren oft sehr tüchtige Programmabhandlungen österreichischer Gelehrter. Sie sind, da nirgendwo für deutsche Gelehrte und Schulmänner ihr Inhalt vorher angekündigt oder verzeichnet wird, von vornherein dem Schicksal verfallen, in Deutschland so gut wie unbekannt zu bleiben.“) lag: Der mit identischem Titel versehenen Dissertation von E.G. Krug, Die Senatsboten der römischen Republik. Diss. Breslau 1916 ist diejenige Adameks vollkommen unbekannt. Trotz merklicher Fortschritte durch die Digitalisierung vieler Hochschulschriften besteht das grundsätzliche Problem auch heute noch immer fort.

**3** O. Adamek, Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Kaisers Mauricius (582 – 602) I. *Sonderabdruck aus dem Berichte des k. k. Ersten Staats-Gymnasiums in Graz für das Jahr 1890*. Graz 1890; ders., Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Kaisers Mauricius (582 – 602) II. *Sonderabdruck aus dem Berichte des k. k. Ersten Staats-Gymnasiums in Graz für das Jahr 1891*. Graz 1891. Adamek verfasste zudem noch eine Rezension zu G. Kraitschek, Der Sturz des Kaisers Maurikios (1896) in *BZ* 7 (1898) 188 – 190 (siehe zu dieser schwer zugänglichen Schrift auch E. Stein in *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 184, 1920, 20 – 21).

**4** *BZ* 1 (1892) 179. Eine ausführliche Rezension erschien dort jedoch nie. Rezensiert wurde das Werk von folgenden Forschern: A. Bauer in *Zeitschrift für die Österreichischen Gymnasien* 44 (1893) 847; J. Dräseke in *Wochenschrift für klassische Philologie* 9 (1892) 237 – 239; W. Fischer in *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 8 (1892) 315 – 316; F. Hirsch in *Historische Zeitschrift* 73/N.F. 37 (1894) 132 – 133; S.M. Prem in *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 12 (1891) 358 und 13 (1892) 360.

**5** Signatur: 1210/Misc. 122, dort Nr. 1 (Band 1) bzw. 2 (Band 2). Dabei handelt es sich um einen der zahlreichen Bände aus zusammengebundenen kleineren Monographien.

Die Identifikation ist eindeutig: Bei dem genannten Dr. Braun handelt es sich um Hermann Braun, der 1885 in Erlangen den Doktorgrad mit einer Dissertation über die Nachahmung des Thukydides durch Prokopios erlangte.[6] Den eigentlichen Lösungshinweis bietet Haury selbst, der auf seine Reaktion in der Byzantinischen Zeitschrift verweist. Da der Brief im November 1893 geschrieben wurde, kommen nur die ersten beiden Bände (1892, 1893) infrage. Und in der Tat wird man hier fündig: In einem kurzen Aufsatz Brauns findet sich der erwähnte textkritische Vorschlag[7] und im selben Band auch Haurys Reaktion darauf.[8]

3) In Brief Nr. 2 heißt es laut Schreiner: „Ich denke, sie werden denselben von mir in die Hand bekommen, da ich vor 15. August nicht nach München komme." (S. 223). Rein grammatikalisch ist der Satz nicht zu beanstanden, doch ergibt er keinen Sinn. Haury bezieht sich hier auf seinen Aufsatz im Philologus und den entsprechenden Band dieser Zeitschrift.[9] Da Haury im vorhergehenden Satz meint, „der betreffende Band wird vorraussichtlich [sic!] jetzt erschienen sein", ist der Satz endgültig unhaltbar. Es muss daher heißen: „Ich denke, sie werden denselben **vor** mir in die Hand bekommen, da ich vor 15. August nicht nach München komme.". Bereits die von Schreiner S. 227–229 gebotene Abbildung des Briefes

---

**6** Procopius Caesariensis quatenus imitatus sit Thucydidem. Diss. Erlangen 1885; auch publiziert in *Acta seminarii philologici Erlangensis* 4 (1886) 161–221. Weitere Beiträge Brauns zu Prokopios: Zum Texte des Prokop. *BZ* 2 (1893) 106–109; Rezension zu J. Haury, Procopiana II (1893) in *BZ* 2 (1893) 621–622; Die Nachahmung Herodots durch Prokop. *Beilage zum Jahresbericht 1893/94 des K. Alten Gymnasiums zu Nürnberg.* Nürnberg 1894; Rezension zu J. Scheftlein, De praepositionum usu Procopiano (1893) in *BZ* 3 (1894) 413; Rezension zu J. Haury, Prokophandschriften (1895) in *Berliner Philologische Wochenschrift* 16 (1896) 483–485. – Rezensionen zur Dissertation Brauns: E. C. in *Revue des revues et publications d'académies relatives à l'antiquité classique* 11 (1886) 4; B. Keil in *Deutsche Litteraturzeitung* 7 (1886) 772–773; A. Martin in *Revue critique d'histoire et de littérature* N.S. 25 (1888) 365; F.Müller in *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft* 58 (1889) 62–63; H. Wäschke in *Berliner Philologische Wochenschrift* 7 (1887) 1339–1340. – Rezensionen zur „Nachahmung Herodots": W. Fischer in *Neue philologische Rundschau* 1895, 35; A. Heisenberg in *BZ* 5 (1896) 602–605; J. Sitzler in *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Altertumswissenschaft* 100 (1899) 31; E. Stein in *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 184 (1920) 19; siehe auch kurz K. Krumbacher in *BZ* 4 (1895) 165.

**7** H. Braun, Zum Texte des Prokop. *BZ* 2 (1893) 106–109. Der textkritische Vorschlag findet sich auf S. 108, Z. 30.

**8** J. Haury, Zu Prokop. *BZ* 2 (1893) 290. Die gesamte Miszelle von siebzehn Zeilen befasst sich nur mit genau dieser Stelle.

**9** J. Haury, Theophanes I 170, 24. *Philologus* 51/N.F. 5 (1892) 188–189. Das Exemplar der Bibliothek des Historicums (Signatur: ZP 31200) stammt ebenfalls aus Krumbachers Bestand, was wohl der Grund dafür ist, weswegen in den Sonderdrucken aus dem Besitz Krumbachers keiner dieses Aufsatzes zu finden ist.

Nr. 1 zeigt, dass eine Verwechslung der Buchstaben „n“ und „r“, die sich bei der Schrift Haurys sehr ähnlich sehen, leicht möglich ist.

 DOI 10.1515/bz-2017-0017 —— BZ 2017; 110(3): 631–644

Emanuele Castelli

# Il titolo taciuto. Sull'epigramma IX, 198 dell'*Anthologia Palatina* e la trasmissione dei *Dionysiaca* di Nonno di Panopoli

**Abstract:** Following A. Wifstrand, scholars made some speculations regarding the epigram IX, 198 of the *Anthologia Palatina* and its relationship with Nonnus' *Dionysiaca*. Instead, a comprehensive analysis of the data to our disposal leads to the following conclusions: 1. the epigram *hides* the title, that is the precise topic (= *Dionysus*) of Nonnus's work; 2. it gives information about the author, his provenance and his activity in Alexandria; 3. it contains three precise references to three strategic points of the *Dionysiaca:* the beginning, the middle and the end of the work, that is canto I, XXV, XLVIII; 4. therefore, the connection between the epigram and Nonnus' work could only be understood by those who were either *already* familiar with the *Dionysiaca* or had the complete text at their disposal. The authorship of the epigram still remains uncertain.

**Adresse:** Dr. Emanuele Castelli, LMU München, Evangelische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München, Deutschland; emanuele.castelli3@gmail.com

## 1. L'epigramma

Νόννος ἐγώ· Πανὸς μὲν ἐμὴ πόλις, ἐν Φαρίῃ δὲ
ἔγχεϊ φωνήεντι γονὰς ἤμησα Γιγάντων.

Nonno io sono; di Pan la mia città, ma in quella del Faro
con lancia vocale stirpi falciai di Giganti.

Desidero ringraziare la Alexander von Humboldt Stiftung, che mi ha conferito una Research Fellowship biennale (ottobre 2012 – settembre 2014) per indagare, al Wissenschaftlich-theologisches Seminar della Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, genesi e storia del titolo letterario nella civiltà greco-romana. I primi materiali del presente lavoro sono stati raccolti durante tale biennio. Al Prof. Dr. Winrich Löhr (Heidelberg), *academic advisor* del progetto, e ai Colleghi Prof. Laura Carnevale (Bari), Tiziano Dorandi (Paris), Enrico Renna (Napoli) la mia gratitudine per aver discusso con me queste pagine.

È questo l'epigramma 198 del IX libro dell'*Anthologia Palatina*.[1] Il suo significato è ancora oggi discusso per varie ragioni. In primo luogo è incerta la sua relazione con la produzione letteraria di Nonno di Panopoli.[2] Inoltre non è chiaro chi ne sia stato l'autore, se Nonno stesso oppure qualcuno della sua cerchia o comunque qualche suo lettore. Così anche è oscuro lo scopo per cui i due versi furono così enigmaticamente concepiti. D'altra parte si è anche discusso su punti specifici dell'epigramma, in particolare sull'esatto significato dell'indicazione ἐν Φαρίῃ[3] e sul riferimento alla strage di Giganti. Il presente lavoro vuole affrontare alcuni di questi problemi, al fine di chiarirli e riconsiderarli alla luce di nuove osservazioni.

## 2. Analisi del distico e sue relazioni col testo dei *Dionysiaca*

Il distico, dicevo, è stato messo in rapporto con l'attività letteraria di Nonno in modi diversi. Molti studiosi lo hanno ricollegato al contenuto dei *Dionysiaca*, la

---

**1** Per l'edizione del testo: P. Waltz, Anthologie Grecque. Première partie, VII. Anthologie Palatine (livre IX, épigr. 1–358). Paris 1957, 79; H. Beckby (Hrsg.), Anthologia Graeca, III. München [2]1965, 122.

**2** Su Nonno e la sua attività letteraria cf. gli studi raccolti in K. Spanoudakis (ed.), Nonnus of Panopolis in context. Poetry and cultural milieu in late antiquity with a section on Nonnus and the modern world. *Trends in classics, Suppl.* 24. Berlin 2014; D. Accorinti (ed.), Brill's companion to Nonnus of Panopolis. Leiden/Boston 2016; R. Keydell, Nonnos von Panopolis. *RE* 17.1, 904–920. Sui *Dionysiaca* in generale è ottima guida D. Gigli Piccardi (introd., trad. e comm. a cura di), Nonno di Panopoli. Le dionisiache. I. Milano 2003, 7–101. Classici gli studi di P. Collart, Nonnos de Panopolis. Études sur la composition et le texte des Dionysiaques. Le Caire 1930; e di G. D'Ippolito, Studi Nonniani. L'epillio nelle Dionisiache. Palermo 1964. Sul pubblico del poeta cf. la raccolta di studi a cura di S. Audano, Nonno e i suoi lettori. Alessandria 2008; G. Agosti, L'epillio nelle Dionisiache? Strutture dell'epica nonniana e contesto culturale, in Ch. Cusset / A. T. Cozzoli (dir.), Recherches sur l'epyllion à l'époque hellénistique et au-delà. *Aitia* 6 (2016) 1–28. Per un quadro della ricerca più recente su Nonno cf. ora N. Kröll, Die Jugend des Dionysos. Die Ampelos-Episode in den *Dionysiaka* des Nonnos von Panopolis (= Millennium Studien, 62). Berlin/Boston 2016, 1–15.

**3** L'indicazione è stata spesso considerata un diretto riferimento all'isola di Faro. Ma l'espressione ἐν Φαρίῃ si oppone in modo chiarissimo (μὲν … δέ) a quanto prima detto (Πανὸς μὲν ἐμὴ πόλις). Essa, pertanto, presuppone il sostantivo πόλει. In altre parole, nel primo verso dell'epigramma sono indicate due città care al poeta Nonno: quella di provenienza, Panopoli, e quella prossima al Faro, dove il poeta era evidentemente attivo, cioè Alessandria. Per tale conclusione mi sono giovato di D. Gigli Piccardi, Nonno, Proteo e l'isola di Faro. *Prometheus* 19 (1993) 234 e nota 20.

vasta opera nonniana sul dio greco pervenutaci in una ripartizione in 48 canti o ποιήματα.[4] Tuttavia le considerazioni a sostegno di questa conclusione non sono state sempre espresse in modo stringente e corretto neppure su aspetti importanti.[5] Per Enrico Livrea[6] il distico sarebbe invece in relazione tanto con quest'opera dal contenuto manifestamente pagano quanto con l'altra di argomento cristiano, la *Paraphrasis in Ioannis euangelium*, sulla cui paternità nonniana oggi nessuno più dubita.[7]

L'ipotesi secondo cui l'epigramma rievochi una *Gigantomachia* composta dal poeta di Panopoli ma andata ben presto perduta, non è invece fondata sul alcun dato concreto. Ciononostante è stata in passato condivisa da non pochi studiosi, poi per un certo periodo è parsa abbandonata,[8] assai di recente di nuovo riconsiderata.[9] Ma se questo è accaduto, è solo perché ci si è focalizzati su un punto specifico dell'epigramma, relativo alla menzione dei Giganti, perdendo di vista quasi tutto il resto.[10]

Se invece si prendono un po' le distanze da questo o quel punto particolare e ce ne si allontana quanto basta per recuperare un quadro d'insieme dei dati disponibili, si nota subito che il distico ha strettissime relazioni solo e soltanto con una delle due opere di Nonno a noi pervenute, i *Dionysiaca*.[11]

---

**4** Sia nella tradizione manoscritta che nelle fonti tali sezioni del testo sono chiamate, ciascuna, ποίημα. Le ragioni di tale denominazione sono legate senz'altro anche alle modalità di pubblicazione dei componimenti che costituiscono l'intero lavoro, ma non possono essere ora discusse. Sulle prima fasi di circolazione del testo cf. De Stefani, Brief notes on the manuscript tradition of Nonnus' Works, in D. Accorinti (ed.), Brill's companion to Nonnus of Panopolis. Leiden/Boston 2016, 673, nota 9; E. Castelli, Ποιήματα Διονυσιακά. Agazia e la prima circolazione dei versi dionisiaci di Nonno di Panopoli. *Vetera Christianorum* 53 (2016) 67 – 76.
**5** A riguardo si veda in particolare quanto rilevo al cap. 4 e 6 del presente lavoro.
**6** Cf. E. Livrea, Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia. *Prometheus* 13 (1987) 110 – 113.
**7** Un contributo fondamentale in questo senso fu dato, com'è noto, da J. Golega, Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum. *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, 15. Breslau 1930.
**8** Cf. B. Abel-Wilmanns, Der Erzählaufbau der Dionysiaka des Nonnos von Panopolis. *Europäische Hochschulschriften*, 15/11. Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas 1977, 9 – 10.
**9** Kröll, Jugend (come sopra nota 2) 3 – 4 non esclude in effetti questa possibilità.
**10** In questa parziale prospettiva pure Abel-Wilmanns, Erzählaufbau (come sopra nota 8) 10. Sulle posizioni della critica precedente cf. A. Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos. Metrisch-stilistische Untersuchungen zur späteren griechischen Epik und zu verwandten Gedichtgattungen. Lund 1933, 166.
**11** Sviluppo da questo momento in avanti una proposta di lettura dell'epigramma nel suo insieme. Sull'ipotesi di Livrea dirò in fine del presente lavoro.

Infatti esso fornisce, dopo una concisa presentazione del poeta, *tre* importanti informazioni: 1. la sede in cui Nonno è operante; 2. l'arma di cui egli si serve per la sua arte; 3. la menzione della strage di generazioni di Giganti. Orbene, tali informazioni non sono date affatto senza motivo: piuttosto esse richiamano, e nell'ordine, altrettanti punti *strategici* dei *Dionysiaca*.

L'indicazione ἐν Φαρίῃ (*scil.* πόλει) richiama i primi versi del canto 1. Qui Nonno, invocando solennemente le Muse, ricorda appunto l'isola di Faro, in prossimità della quale egli è evidentemente operante: ἀλλὰ χοροῦ ψαύοντι[12] Φάρῳ παρὰ γείτονι νήσῳ / στήσατέ μοι Πρωτῆα πολύτροπον ..., "mentre mi unisco alla vostra danza nella vicina isola di Faro, suscitate per me l'immagine di Proteo multiforme ..." (vv. 13–14).[13] Il riferimento ad Alessandria tanto in questo passo quanto nel distico è evidente.[14]

Nel distico è poi detto che Nonno opera con "lancia vocale" (o "dotata di parola": ἔγχεϊ φωνήεντι). Questa informazione trova il suo eguale in un altro punto di importanza strategica dell'opera su Dioniso, cioè nella seconda grande invocazione alla Musa, collocata, non a caso, al canto 25, a metà dunque dell'intero lavoro. Qui, e in particolare ai vv. 264–265, il poeta fa appello alla Dea, perché lo porti ἐς μέσον Ἰνδῶν e gli fornisca la "lancia ispirata" e quindi lo scudo "del padre Omero": ἀλλὰ θεά με κόμιζε τὸ δεύτερον ἐς μέσον Ἰνδῶν, / ἔμπνοον ἔγχος ἔχοντα καὶ ἀσπίδα πατρὸς Ὁμήρου. Il tema della lancia spirituale ricorre d'altra parte poco più avanti, sebbene espresso in altra maniera.[15]

---

**12** In favore del dativo ψαύοντι si è espresso R. KEYDELL, Nonni Panopolitani Dionysiaca. Berlin 1959, I, 5. Il manoscritto *Laur.* 32. 16, principale testimone dei *Dionysiaca*, presenta invece l'accusativo ψαύοντα. Tutt'altro da escludere, comunque, che sia quest'ultima la lezione giusta: cf. D. GIGLI PICCARDI, Nonno (come sopra nota 2) 230–234. Del resto, la forma all'accusativo era stata recepita senza difficoltà da A. LUDWICH (*rec.*), Nonni Panopolitani Dionysiaca, I. Lipsiae 1909, 5, e da COLLART, Nonnos (come sopra nota 2) 53–54. La questione non incide però sul valore autobiografico del passo (= l'attività del poeta in prossimità dell'isola di Faro, cioè ad Alessandria), come già a più riprese rilevato dalla critica moderna. Sulla trasmissione manoscritta dell'opera cf. *infra*.

**13** A parte qualche lieve modifica, mi sono qui giovato della traduzione di GIGLI PICCARDI, Nonno (come sopra nota 2) 121.

**14** In questo senso già P. MAAS, Nonniana (XVIII–XX). *BNGJ* 4 (1923) 265–269, in particolare 266–267 (= IDEM, Kleine Schriften. München 1973, 166, da cui citerò in seguito).

**15** Cf. canto XXV, v. 270: ὄφρα κατακτείνω νοερῷ δορὶ λείψανον Ἰνδῶν. Sull'importanza del v. 265, *non solo* nell'economia dell'opera, ma *anche* in rapporto all'epigramma, è stata per la prima volta richiamata l'attenzione da D. GIGLI PICCARDI, Metafora e poetica in Nonno di Panopoli. Firenze 1985, 155–156; poi ancora dalla stessa GIGLI PICCARDI, Nonno (come sopra nota 2) 22, 49. Si noti d'altra parte che al canto XXX, v. 46, compare l'espressione ἔγχεϊ φοινήεντι, su cui la critica moderna ha spesso richiamato l'attenzione. Tuttavia qui il discorso, sarà bene rilevarlo, non ruota affatto attorno alla figura e all'operato del poeta. Per l'uso del

Il distico si conclude con la notizia della strage di generazioni di Giganti: γονὰς ἤμησα Γιγάντων. I *Dionysiaca* presentano in effetti questa tema specialmente al canto conclusivo: il 48. Qui il poeta narra la disfatta degli acerrimi nemici di Dioniso; particolarmente importante a questo riguardo è il contenuto dei vv. 1–86.[16]

L'epigramma è stato dunque elaborato secondo una logica ben precisa: presentare Nonno; e quindi indicare nell'ordine *inizio*, *centro* e *fine* dell'opera su Dioniso, senza però *mai* menzionare apertamente – sul che diremo più avanti – il nome del dio greco. L'esatto soggetto dei *Dionysiaca* rimane insomma completamente taciuto. L'identificazione del vasto lavoro nonniano è resa possibile, a quanti evidentemente avevano accesso al testo per i necessari riscontri, soltanto attraverso le "coordinate" appena segnalate. La relazione tra l'epigramma e l'opera riposa dunque, in definitiva, su una rete fatta di tre semplici ma precisi rimandi ad altrettanti punti strategici del vasto poema.

È in quest'ottica unitaria[17] che i principali punti di collegamento tra distico e *Dionysiaca* devono essere letti.[18] D'altra parte, occorrerà d'ora innanzi tenere bene a mente anche il silenzio sul nome di Dioniso, un fatto non notato in maniera adeguata negli studi passati (cf. *infra*) ma sul quale torneremo a riflettere ancora tra poco.

Procediamo dunque con l'esame del distico da altre prospettive. Per il discorso che segue è essenziale ricordare che la tradizione dei *Dionysiaca* in nostro possesso riposa principalmente su due testimoni. Il primo è il *P. Berol.* 10567, un codice del VI o VII secolo contenente tuttavia solo parte del XIV, XV e XVI canto.[19] Il secondo testimone è il *Laurentianus* 32.16 (**L**). Questo celebre mano-

---

term. φωνή nella *Paraphrasis:* A. Rotondo, La voce (φωνή) divina nella *Parafrasi* di Nonno di Panopoli. *Adamantius* 14 (2008) 287–310.

**16** Le parole γονὰς ἤμησα Γιγάντων richiamano peraltro altri versi nonniani: cf. F. Vian (texte établi et traduit par), Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques, I. Chants I–II. Paris 1976, LVII, nota 2.

**17** Osservo qui di non essere certo il primo a cogliere tali collegamenti; piuttosto li valorizzo nel loro insieme e ne do una interpretazione unitaria.

**18** La critica moderna ha pure osservato altri punti di contatto tra il distico e i *Dionysiaca*, almeno sul piano linguistico. L'essenziale è offerto da A. Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos (come sopra nota 10) 166–167, sebbene non tutti i riscontri siano davvero stringenti. Ciò vale in particolare per ἐμὴ πόλις, espressione tanto comune da non poter essere segnalata come caratteristica del modo di esprimersi di Nonno. E infatti Waltz, Anthologie (come sopra nota 1) 198, ha rinunciato a segnalarla. Si noti che ἐμὴ πόλις compare pure in un altro epigramma dell'*Anthologia palatina* (lib. VII, 368), il cui primo verso è strutturato in maniera non dissimile dal primo dei due distici su Nonno.

**19** Il papiro fu edito da W. Schubart/U. von Wilamowitz-Moellendorff, Griechische Dichterfragmente. Berlin 1907, 94–106. Per le caratteristiche del papiro e la sua datazione:

scritto, confezionato intorno al 1280 – 1283 sotto il vigile sguardo del dotto monaco bizantino Massimo Planude, ci restituisce il testo completo dell'opera, anche se privo di indicazione del nome dell'autore.[20] Da **L** deriva il *Palatinus Heidelbergensis gr.* 85 (**P**), da cui a loro volta sono discesi i restanti esemplari a nostra disposizione.[21]

## 3. Sulla paternità dei versi

È incerto chi abbia composto l'epigramma. A ben vedere, già Wifstrand esitava a prendere posizione sicura sul problema,[22] perché lui stesso era consapevole che riscontri metrici o lessicali, come quelli da lui pur a ragione rilevati, sono certo importanti in tali questioni, ma non bastano a provare con assoluta certezza la paternità di soli due versi come appunto quelli qui in esame. L'epigramma potrebbe in effetti essere stato "von einem intimen Nonnoskenner verfasst",[23]

---

E.G. Turner, The typology of the early codex. Philadelphia 1977, 14, 133; E. Crisci, Papiro e pergamena nella produzione libraria in Oriente dal IV all'VIII secolo. *Segno e testo* 1 (2003) 115 – 116. Sulla *subscriptio* del canto XIV e la *inscriptio* del XV in questo papiro e in generale sulla loro importanza per ricostruire le prime fasi di circolazione dell'opera cf. E. Castelli, I canti separati. Il pap. *Berol.* 10567 e la più antica tradizione dei Διονυσιακά di Nonno di Panopoli. *ZPE* 204 (2017), in corso di stampa.

**20** L'assenza del nome del poeta non è caratteristica di questo solo manoscritto, ma rimonta a più alti livelli della tradizione: cf. il quadro delle fonti fornito da Keydell, Dionysiaca (come sopra nota 12), I, 9*–11*. L'assenza di indicazione del nome dell'autore può anche essere interpretata come conseguenza di un atto di censura su Nonno. Cf. a riguardo D. Del Corno (a cura di), Nonno di Panopoli. Le Dionisiache, II, Canti 13 – 24, traduzione di M. Maletta, note di F. Tissoni. Milano 1999, xiii.

**21** Per la descrizione del manoscritto laurenziano cf. A. Turyn, Dated Greek manuscripts of the thirteenth and fourteenth centuries in the libraries of Italy. Urbana / Chicago / London 1972, I 28 – 39 (per gli interventi di Planude: 32), II 16 – 23; A. Chiari, De Codice Laurentiano XXXII, 16, in: Raccolta di Scritti in onore di Felice Ramorino. Milano 1927, 568 – 574. C. Gallavotti, Planudea. *Bollettino del Comitato per la preparazione della Edizione Nazionale dei Classici greci e latini*. n.s. 7 (1959) 37 – 50 (essenziale soprattutto per la ricostruzione dell'originaria fascicolazione del manoscritto); D. Bianconi, Libri e mani. Sulla formazione di alcune miscellanee dell'età dei Paleologi, in E. Crisci / O. Pecere (a cura di), Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni (Atti del Convegno internazionale, Cassino 14 – 17 maggio 2003). *Segno e testo* 2 (2004) 33 – 35; F. Montana, Una raccolta di poesia esametrica, in M. Bernabò (ed.), Voci dell'Oriente. Miniature e testi classici da Bisanzio alla Biblioteca Medicea Laurenziana. Firenze 2011, 53 – 54. Sulla trasmissione dell'opera in forma anonima si dirà ancora nelle pagine seguenti.

**22** Cf. Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos (come sopra nota 10) 166 – 168.

**23** Ibid. 168.

cioè da qualcuno che già conosceva il testo dei *Dionysiaca*. Così cautamente conclude lo studioso svedese.

La questione è stata poi ripresa diverse volte: E. Livrea ritiene l'epigramma decisamente di mano nonniana.[24] Altri studiosi continuano invece a mantenere una linea prudenziale e non ritengo a torto.[25] È questo infatti uno dei problemi dell'epigramma sul quale sarà difficile fare sicuri passi in avanti, se non emergeranno nuovi dati. Dobbiamo a mio avviso accontentarci di tenere conto delle due possibilità, senza poter scegliere decisamente in favore dell'una o dell'altra.

Quale prudenza debba in effetti osservare il filologo alle prese con problemi del genere, lo ha mostrato del resto un altro illustre studioso di testi bizantini, Paul Maas, proprio in considerazione della storia del testo dei *Dionysiaca*. Nella cerchia di Planude l'opera, prima di essere trascritta nell'attuale *Laurentianus* 32.16, fu sottoposta a un accurato esame testuale. Alcune parti del testo parvero tuttavia lacunose. Il monaco decise quindi di confezionare qualche verso, che fu poi trascritto al punto opportuno nel nuovo esemplare. Noi moderni abbiamo a lungo considerati autentici i versi confezionati dalla cerchia planudea.[26] Le cose sono davvero decisamente cambiate quando è stato ispezionato il *Laurentianus* 32.16, da cui discende, nella maniera sopra descritta, il resto della tradizione completa dell'opera. Nell'esemplare laurenziano, il copista (o Planude in persona, secondo A. Turyn) ha scritto accanto alle aggiunge – in particolare al v. 17, 73, f. 67r, e 48, 909, f. 172v –: ἐμὸς στίχος.[27]

La cautela è dunque sempre necessaria e questo vale ancor di più per un epigramma così breve e conciso come quello in esame. Non basta rilevarne la sua compatibilità, per metrica e lessico, oltre che per contenuto, con l'arte di Nonno. Nonno non fu certo un personaggio isolato, tantomeno l'unico poeta del suo tempo. Anzi è stato osservato che ancora nella prima metà del VII secolo un

---

**24** Livrea, Poeta (come sopra nota 6) 110–113; Livrea, Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario. Napoli 1989, 32–35.

**25** Per un quadro delle posizioni più o meno recenti: D. Accorinti, The poet from Panopolis: an obscure biography and a controversial figure, in Accorinti, Companion (come sopra nota 2) 23–24 e nota 39. Su alcune osservazioni di Vian, Nonnos (come sopra nota 16) lvi–lvii (l'epigramma sarebbe stato un distico apposto dal primo editore dei *Dionysiaca*) dirò a breve per altra ragione.

**26** Lo rileva Maas, Nonniana (come sopra nota 14) 168. Quanto alle aggiunte, preciso che il primo dei due versi sopra indicati è stato anch'esso scritto a margine, mentre il verso 48, 909 è stato incorporato nel testo.

**27** Cf. ancora Maas, Nonniana (come sopra nota 14) 168 e per maggiori dettagli Turyn, Manuscripts (come sopra nota 21) 32.

personaggio come Giorgio di Pisidia sapeva comporre esametri in stile nonniano.[28] Dunque la paternità dei due versi in questione va lasciata *sub iudice*.

## 4. Un confronto con i dati librari del papiro di Berlino e del manoscritto laurenziano e il silenzio sul titolo dell'opera

L'epigramma fu concepito come una sorta di *Buchaufschrift* dei *Dionysiaca*. Anche questa osservazione è di Alfred Wifstrand[29] e non è affatto priva di una sua ragion d'essere.

Infatti il distico è composto da notizie concernenti l'autore e altre relative all'opera. Quest'ordine di successione (nome e provenienza dell'autore + informazioni di contenuto sul testo) ricorda quello delle *inscriptiones* librarie di tanti papiri o pergamene di età antica o tardoantica a nostra disposizione, dove il genitivo d'autore precede normalmente il titolo e dunque l'informazione sull'opera letteraria.[30]

L'epigramma in questione, comunque, non ha avuto parte nella tradizione diretta dei *Dionysiaca*. Questo è almeno ciò che si ricava dal codice laurenziano, dove non c'è traccia dei due versi in questione, e da una serie di citazioni dell'opera su Dioniso da parte di dotti bizantini, i quali ignoravano tuttavia chi ne fosse l'autore: è chiaro pertanto che neppure essi leggevano il distico in testa ai loro esemplari.[31] L'osservazione di Wifstrand ha quindi un suo reale valore più per la comprensione della struttura letteraria dell'epigramma che per la effettiva storia del testo dell'opera di Nonno.[32]

---

**28** Cf. F. Gonnelli (introd., trad. e comm. a cura di), Nonno di Panopoli. Le Dionisiache (canti XIII-XXIV), II. Milano 2003, 11–13. Il dato è sottolineato da G. Agosti (introd., trad. e comm. a cura di), Nonno di Panopoli. Le Dionisiache, I. Milano 2004, 34–35, n. 81 (si vedano pure le dotte pp. 35–44 sulla metrica di Nonno). Occorre d'altra parte tenere sempre presente che la struttura del primo verso del distico richiama in buona sostanza l'inizio di un altro epigramma trasmesso dalla silloge palatina (VII, 368). Anche qui infatti l'interessata, che parla di sé in prima persona, riferisce della sua città d'origine, ma ricorda poi il suo vissuto altrove.
**29** Cf. Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos (come sopra nota 10) 168.
**30** Per un inquadramento sul tema cf. F. Schironi, Τὸ μέγα βιβλίον. Book-ends, end-titles, and coronides in papyri with hexametric poetry. *American Studies in Papyrology*, 48. Durham, NC, 2010.
**31** Le fonti sono raccolte da Keydell, Dionysiaca (come sopra nota 12), I, 9*–11*.
**32** Del resto Wifstrand, assai poco interessato ai dati paratestuali della tradizione manoscritta, sembra non dare molta importanza al fatto che tanto il il *P. Berol.* 10567 quanto il *Laur.*

Ciò nonostante, l'idea di vedere nel distico una *inscriptio* libraria dei *Dionysiaca*, confezionata dal poeta in persona o da qualche suo buon conoscitore, è stata salutata con favore dalla ricerca successiva, che l'ha sviluppata in vario modo. Così Francis Vian, benemerito editore di Nonno nonché studioso di altri poeti tardoantichi, ammette almeno la possibilità che i due versi siano stati composti dal primo editore dei *Dionysiaca.*[33] Ad ogni modo, egli ritiene che "l'épigramme a été conçue pour figurer au début des *Dionysiaques.* Elle versifie le titre du poème tel que nous le restitue la souscription du papyrus de Berlin, tout en le complétant par des indications tirées du texte (1, 13)".[34]

In realtà, tra il papiro berlinese e l'epigramma della *Palatina* sussiste una fondamentale differenza proprio in merito alla segnalazione del titolo e dunque della materia trattata da Nonno. Il distico è stato composto in modo da *celare* il reale soggetto dell'opera. Dioniso non è affatto menzionato. Su questo punto così importante la diversità di informazione rispetto al papiro, dove leggiamo per ben due volte il titolo dell'opera, ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΩΝ, accompagnato dal numero relativo alla singola sezione poetica,[35] è assolutamente netta.

L'epigramma, pertanto, non poteva essere rettamente inteso *se non da chi già conosceva* tutto quanto l'*epos* nonniano su Dioniso o almeno disponeva del testo completo per i necessari riscontri testuali. È legittimo chiedersi quando e soprattutto per quale motivo l'epigramma sia stato così elaborato. Non sarebbe stato più semplice menzionare immediatamente Dioniso come personaggio celebrato dal poeta, invece che fornire richiami a inizio, centro e fine dell'opera?

L'impressione è che si volesse tacere proprio sul punto discriminante del tema trattato, si volesse cioè impedire un immediato collegamento tra la figura di Nonno e il grandioso poema sul dio pagano. Chi ha composto il distico, lo ha fatto in modo tale da permettere solo al lettore curioso, e munito del testo dell'opera, di capire *chi* o *che cosa* Nonno avesse davvero cantato con la sua lancia dotata di parola.

È noto, e lo si è appena ricordato, che da un certo periodo in poi dell'età bizantina i *Dionysiaca* (questo quantomeno vale per la tradizione confluita in **L**) rimasero in circolazione senza indicazione del nome dell'autore. Eustazio di

---

32.16 conservano (!) il titolo dell'opera: ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΩΝ. Lo studioso non tiene neppure conto della notizia di Agazia (*Historiae* IV 23, 5), che dichara quel titolo come senz'altro d'autore.

**33** Cf. Vian, Nonnos (come sopra nota 16) lvii.

**34** Ibid. lvii.

**35** Nella sottoscrizione del XIV canto si legge: τέλος τοῦ ιδʹ ποιήματος τῶν | [Διονυσια]κῶν [Νό]ννου | πο[ιητοῦ Πα]νοπολίτου. L'intestazione della successiva sezione suona: ἀρχὴ το[ῦ] ιεʹ ποιήματος τῶν | Διονυσιακῶν Νόννο[υ] ποιητ(οῦ). Cf. Schubart/ Wilamowitz-Moellendorf, Dichterfragmente (come sopra nota 19) 97. Sulle deduzioni che si possono trarre da questi dati librari per la storia dei canti dionisiaci cf. Castelli, Canti separati (come sopra nota 19).

Tessalonica cita più volte versi dell'opera, ma non sembra conoscerne l'autore. E non è certo l'unico.[36] Tale trasmissione anonima si manifesta in tutta la sua evidenza proprio col *Laurenziano* 32.16, dove non c'è traccia del nome del poeta.

Orbene, se si confronta la trasmissione in forma anonima dei *Dionysiaca* attestata dal manoscritto laurenziano e i dati forniti dal distico della *Palatina*, è possibile fare una osservazione di non secondaria importanza: nell'epigramma si parla di Nonno come autore di una opera in versi, della quale però si tace palesemente il titolo e dunque l'esatto contenuto. Nel manoscritto laurenziano la situazione è opposta. L'opera è presentata, canto per canto, col suo titolo al genitivo plurale, ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΩΝ, seguito anche qui da una indicazione numerica relativa a ciascuna sezione, ma è assente questa volta sistematicamente, in principio e fine e tra i singoli canti, il nome dell'autore.[37] È quindi legittimo pure chiedersi se tra i due fatti sussista una relazione, se cioè essi rispondano a una comune e ben precisa esigenza o strategia: quella di impedire un immediato collegamento tra un autore apparentemente cristiano (o applicatosi a versi di fede cristiana) e un'opera di vastissime proporzioni ma di contenuto manifestamente pagano. Tutto questo mi sembra possibile. D'altra parte lo stato attuale delle nostre conoscenza sulla vita di Nonno e sulla storia della tradizione dei *Dionysiaca* è così povero, che sarà difficile provare in modo sicuro tale relazione se non emergeranno anche qui nuovi elementi di giudizio. Pertanto mi accontento per ora di aver messo in giusta luce i dati a nostra effettiva disposizione e di aver mostrato che la *pointe* dell'epigramma risiede proprio nel silenzio sul titolo dei *Dionysiaca* e di conseguenza nella strategia adottata per permettere l'identificazione dell'opera.

## 5. Conclusioni

Dopo l'intervento di Alfred Wifstrand si è speculato a lungo sull'epigramma della *Palatina* e sul suo rapporto con i *Dionysiaca*, ma se ci si attiene ai dati realmente disponibili, si possono fare le seguenti osservazioni: 1. l'epigramma *cela* il titolo e quindi l'esatto tema (= Dioniso) dell'opera nonniana;[38] 2. informa sull'autore, la di lui provenienza e l'attività ad Alessandria d'Egitto; 3. contiene

---

**36** Cf. Keydell, Dionysiaca (come sopra nota 12), I, 10*–11*.

**37** Invece, come visto, nel papiro berlinese il nome del poeta compare e in fine del canto XIV e a principio del XV.

**38** Tanto è vero che non pochi studiosi, lasciati da parte i *Dionysiaca*, avevano pensato, considerando l'ultimo emistichio, che Nonno fosse autore di una *Gigantomachia*. Anzi, come rilevato, recentissimamente si è tornati ancora a considerare la possibilità.

tre riferimenti precisi ad altrettanti punti strategici dei *Dionysiaca:* inizio, centro e fine dell'opera, cioè canto I, XXV e XLVIII; 4. la sua relazione con l'opera di Nonno poteva essere colta solo da chi *già* conosceva i *Dionysiaca* o ne aveva comunque il testo completo per i necessari controlli; 5. la sua paternità rimane al momento incerta.

Per quale ragione, poi, l'epigramma sia stato composto in modo da tacere l'esatto contenuto dell'opera, e dunque impedire l'immediato riconoscimento di Nonno come autore di un *opus immane* su Dioniso, è una questione aperta. D'altra parte, è singolare, come si rilevava poc'anzi, che nella tradizione diretta e completa dell'opera, cioè nel manoscritto laurenziano, si presenti un problema analogo, sebbene di segno opposto. Nel codice fiorentino il titolo ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΩΝ è ripetuto a ogni canto insieme a una indicazione numerica, ma è sistematicamente taciuto il nome del poeta. Ci si può ovviamente chiedere se tra i due fatti sussista una relazione e se essi possano essere spiegati alla luce di una comune motivazione. Ma dopo tante supposizioni sino a oggi avanzate, è preferibile per ora attenersi ai dati concreti sin qui evidenziati.

## 6. Una postilla

Nelle pagine precedenti si è più volte accennato all'ipotesi di Enrico Livrea, secondo cui l'epigramma sarebbe stato concepito tanto in relazione ai *Dionysiaca* quanto alla *Paraphrasis.* Il distico sarebbe stato "apposto dallo stesso Nonno come *inscriptio* di un'edizione della sua opera comprendente entrambi i poemi".[39] L'ipotesi, che ha avuto una certa risonanza,[40] riposa principalmente sulla menzione dei Giganti alla fine dell'epigramma, menzione da intendere, secondo lo studioso, come metafora di duplice valore. Il poeta Nonno avrebbe infatti voluto indicare in tale maniera due diversi tipi di avversari, da un lato "i resistenti" al culto del dio pagano,[41] annientati nei versi dei *Dionisyaca*, dall'altro i nemici del Dio cristiano, gli eretici, sbaragliati dalla ortodossa interpretazione del verbo divino esposta nella *Paraphrasis.* Questo secondo collegamento avrebbe la sua ragion d'essere principalmente nel fatto che in ambito cristiano gli eretici sarebbero stati tradizionalmente rappresentati come Giganti.[42] In realtà, l'accostamento degli eretici ai Giganti, che si ergono superbamente

**39** Livrea, Poeta (come sopra nota 6) 112. Qui sono forniti scarsissimi riferimenti alle fonti e con forte generalizzazione (cf. quanto osservo alla nota 44).
**40** Se ne veda, *e.g.*, l'accoglienza in Del Corno, Nonno (come sopra nota 20), xi–xii e nota 1.
**41** Così Livrea, Poeta (come sopra nota 6) 112.
**42** Ibid. 112.

e senza riguardo del mondo divino, è talmente sporadico e cursorio nelle fonti patristiche, che non lo si può affatto considerare una rappresentazione antieretica dal carattere tradizionale. I personaggi considerati o accusati di eresia nell'antichità cristiana furono oggetto davvero di svariati epiteti e accostamenti a scopo denigratorio da parte dei loro avversari.[43] Quello rilevato da Livrea è uno tra i tanti, privo comunque in ogni caso dell'importanza che lo studioso gli annette.[44] L'ipotesi di un collegamento tra l'epigramma e la *Paraphrasis* avrebbe d'altra parte avuto una pur minima ragion d'essere, se Nonno avesse usato almeno una volta il termine γίγας anche in questa sua opera, il che non è affatto; neppure vi compare ἔγχος, un altro termine chiave del distico.[45] Insomma, sul piano dei contenuti il distico non ha alcun punto di contatto con la parafrasi nonniana al vangelo giovanneo. Ben diversamente stanno le cose con i *Dionysiaca*, come visto.

Quale scenario editoriale abbia poi voluto concretamente suggerire lo studioso, laddove suppone una edizione nonniana "comprendente" o "contenente"[46] entrambi i lavori e col distico in funzione di *inscriptio* libraria, non appare del tutto chiaro. Forse è qui prospettata l'idea di una trascrizione delle due opere in un solo codice avente per comune intestazione l'epigramma. Se le cose stanno così, riflettiamo su di essa un momento. I *Dionysiaca* si estendono per circa 21.000 versi e la *Paraphrasis* per circa 3.600: con lieve arrotondamento siamo

---

**43** Lo si ricava facilmente dalla lettura degli scritti di argomento eresiologico di Ireneo di Lione, del cosiddetto Autore della *Refutatio*, dell'Ippolito del *Contra Noetum*, dagli scritti di Tertulliano e così via fino almeno a Epifanio di Salamina. Per una informazione di carattere generale e un quadro delle fonti è ancora di grande utilità A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1963 [Ndr. Darmstadt 1884].

**44** Invito a questo riguardo il mio lettore a considerare i pochissimi passi segnalati da Livrea, Poeta (come sopra nota 6) 112. Si veda per es. Socrates, *Historia ecclesiastica* V 10: qui non c'è alcuna vera rappresentazione degli eretici come giganti. In un accenno brevissimo si dice semplicemente che la malizia di certuni era all'unisono "come la lingua degli antichi giganti" ma fu parimenti confusa. Tutto qui. L'accostamento in questo cone in altri casi segnalati è talmente superficiale che non lo si può indicare come tradizionale rappresentazione dell'eretico. D'altra parte, occorre sottolineare che il termine γίγας non necessariamente si prestava in ambito cristiano a svalutazioni o letture negative. Per esempio, sulla base del Salmo 19, 5, dove si legge ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν, alla parola fu data pure valenza positiva, al punto da essere riferita alla persona di Cristo: cf. l'omelia *De remissione peccatorum* (CPG 4629) in *PG* 60, 761. Ma si potrebbero individuare altri valori attribuiti alla parola da autori tardoantichi come Severiano di Gabala e altri ancora. Per alcune indicazioni cf. W. Speyer, s.v. Giganten. *RAC* 10 (1978) 1273 – 1274.

**45** Entrambe le parole, come sopra visto, sono invece attestate nei *Dionysiaca*.

**46** Cf. E. Livrea (ed., tr. e comm. a cura di), Nonno di Panopoli. Parafrasi del vangelo di S. Giovanni. Canto B. *Biblioteca Patristica*, 36. Roma 2000, 51.

sulla soglia dei 25.000 versi. Ora, non si vedono le ragioni per le quali Nonno avrebbe dovuto accorpare tanta scrittura in un unico esemplare. Neppure 300 fogli di un codice di papiro avente 40 righe a pagina, dunque 80 a ogni foglio r/v, sarebbero stati sufficienti a contenere il tutto.

In realtà le due opere hanno avuto tradizione autonoma e separata l'una dall'altra. E quanto ai *Dionysiaca:* le eccezionali dimensioni del lavoro e altre considerazioni hanno giustamente già da tempo portato a ritenere che essa, una volta terminata, venisse ripartita in *almeno* due codici distinti, l'uno contenente i primi 24 canti, l'altro i restanti 25–48.[47] Circolarono comunque in una iniziale fase di trasmissione piccoli gruppi di canti se non proprio *single books*[48] ed ebbero una intestazione libraria autonoma e completa, contenente nome e provenienza dell'autore e titolo dell'opera. Così è almeno nel papiro berlinese, come visto. La più o meno coeva testimonianza di Agazia, *Historiae* IV, 23, 5, è pure in questo senso preziosa. Per lo storico, infatti, Διονυσιακά è un titolo d'autore.[49] Non c'è traccia della presenza del distico nemmeno nel manoscritto laurenziano. Anche esemplari intermedi non lo avevano.[50] Questi sono i *Realien* della tradizione in nostro possesso, rimasti fin troppo trascurati in mezzo a tante ipotesi avanzate dall'epoca di Wifstrand a oggi.

Quanto alla *Paraphrasis*, i maggiori testimoni non presentano neppure essi il distico. Questo compare solo in un manoscritto miscellaneo della prima metà del XVI secolo, il *Mosquensis Synodalis Gr.* 442 (**M**), dove sono tra l'altro raccolti lavori di traduzione dal latino al greco frutto ancora della cultura di Planude e un buon numero di componimenti proprio di tipo epigrammatico. Il manoscritto sia apre col testo della parafrasi nonniana, la quale, oltre a essere fornita di una propria *inscriptio* col nome di Nonno, presenta appunto il nostro distico. Ma che si tratti di un'aggiunta a questo ramo della tradizione dell'opera – facilmente dovuta a chi ha costituito la collezione di testi del manoscritto, che contiene, come detto, pure un certo numero di epigrammi – dovette essere già chiaro a

---

**47** Cf. Vian, Nonnos (come sopra nota 16) lxvi. La seconda grande invocazione alla Musa, posta al canto 25, si spiega in effetti assai meglio se questa cesura di carattere narrativo avesse il suo eguale in una a livello librario.
**48** Di ciò già tiene conto De Stefani, Notes (come sopra nota 4) 673. Ma è il papiro di Berlino a fornire ora dati concreti a favore di questa possibilità: cf. Castelli, Canti separati (come sopra nota 19).
**49** Agathias, *Historiae* IV 23, 5: καὶ Νόννος, ὁ ἐκ τῆς Πανὸς τῆς Αἰγυπτίας γεγενημένος, ἔν τινι τῶν οἰκείων ποιημάτων, ἅπερ αὐτῷ Διονυσιακὰ ἐπωνόμασται, οὐκ οἶδα ἐφ' ὅτῳ ὀλίγα ἄττα τοῦ Ἀπόλλωνος πέρι ἀφηγησάμενος (οὐ γὰρ δὴ τῶν προηγουμένων ἐπῶν ἐπιμέμνημαι) εἶτα ἐπάγει … Sul brano cf. Castelli, Agazia (come sopra nota 4) 67–76.
**50** Altrimenti non sarebbe stata ignorata l'identità dell'autore dei canti, Nonno appunto.

Livrea quando rilevò il dato.[51] In effetti la posizione stemmatica di **M** non lascia dubbi a riguardo.[52]

Il distico ha insomma legami davvero solidi, sul piano dei contenuti, solo con i versi nonniani su Dioniso, il dio greco del quale tuttavia fu studiatamente taciuto il nome.

---

**51** Infatti si limita a supporlo trascritto "dall'ipoarchetipo β", da cui sarebbe disceso secondo lo studioso anche il testimone **I** (Athous Iviron 388) dell'opera: cf. Livrea, Poeta (come sopra nota 6). Dunque lo studioso si guarda bene dal collocare il distico a monte della tradizione sulla base di tale riscontro. Quanto a **I**, la ricerca successiva ne ha mostrato la corretta posizione stemmatica: discende da **M.** Cf. De Stefani, Nonno di Panopoli. Parafrasi del vangelo di S. Giovanni, Canto I, introduzione testo critico, traduzione e commento. Bologna 2002, 81; M. Caprara (a cura di), Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, Canto IV. *Testi e Commenti*, 3. Pisa 2005, 85. Ancora sulla presenza del distico nel manoscritto, è appena il caso di dire che chi ha operato l'aggiunta lo ha fatto solo perché conosceva l'epigramma e d'altra parte trovava la parafrasi sotto il nome di Nonno. Dunque solo a motivo del nome del poeta egli ha potuto proceduto alla inserzione dei due versi, i cui contenuti, come visto, non hanno alcunché a che vedere con l'opera.

**52** Cf. lo stemma di De Stefani, Nonno (come sopra nota 51) 47, 81 e Caprara, Nonno (come sopra nota 51) 85.

 DOI 10.1515/bz-2017-0018 — BZ 2017; 110(3): 645–648

George M. Hollenback

# Boswell's ἄρρενας ἀρρενοκοῖται (*Anthologia Palatina* 9.686)

**Abstract:** John Boswell has attempted to make a case based on AP 9.686 that the ἀρρενο- in ἀρρενοκοῖται describes the subject of the word: ἀρρενοκοῖται are males (ἀρρενο-) who bed with (κοῖτ-) others, be they male or female. This note debunks Boswell's claim, demonstrating that ἀρρενο- is the object of the word, ἀρρενοκοῖται being males (the word being taken as masculine plural) who bed with other males (ἀρρενο-).

**Adresse:** George M. Hollenback, 5401 Rampart St, Houston, TX 77081, USA; gmh616@yahoo.com

Ἠνορέης ὀλετῆρα ὑπερφιάλου Βαβυλῶνος
καὶ σέλας ἀκτεάνοιο δίκης Βασίλειον ὕπαρχον,
ξεῖνε, νόῳ σκίρτησον, ἰδὼν ἐφύπερθε πυλάων.
εὐνομίης ποτὶ χῶρον ἀριστογένεθλον ὁδεύεις,
βάρβαρον οὐ τρομέεις, οὐκ ἄρρενας ἀρρενοκοίτας.
ὅπλα Λάκων, σύ δὲ τεῖχος ἔχεις βασίλειον ἄγαλμα.

Take heart, stranger, as you behold above the gates the
Prefect Basil, destroyer of the manliness of arrogant
Babylon and a beacon of incorruptible justice.
You are going to a place producing the best of law and order;
fear neither barbarian nor men who take other males to bed.
The Laconian has for a wall his arms; you have this royal likeness.

Scholarly discussion of *AP* 9.686 has usually focused on the dating of the epigram, the identities of Βαβυλών, the Βασίλειος ὕπαρχος, and the βάρβαρος, and whether the ἄρρενας ἀρρενοκοῖται posed an external threat or an internal threat.[1] Paton had translated ἄρρενας ἀρρενοκοῖται as "sodomites," and "sod-

**1** W. R. Paton, Greek Anthology; C. Mango, Anthologia Palatina, 9.686. *The Classical Quarterly* 34 (1984) 489 – 491; B. Baldwin, Anthologia Palatina 9.686. *BZ* 79 (1986) 263 – 264; T. Olajos, Zum historischen Hintergrund des Epigramms Anthologia Graeca IX 686. *Acta Antiqua, Academiae Scientiarum Hungaricae* 32 (1989) 187 – 191; and *Supplementum Epigraphicum Graecum* 39 (1989) 199 – 200. Although the SEG bibliography on *AP* 9.686 lists a few earlier sources placing it in a late antique context, the SEG devotes the most commentary to Mango, Baldwin, and Olajos, who place it squarely in a Byzantine context.

omite" is the definition given by *LSJ* for ἀρρενοκοίτης, along with a supporting citation of *AP* 9.686. Also noted under the same definition is the dialectical variant ἀρσενοκοίτης, along with a supporting citation of 1 Cor. 6.9. The constituent parts of the word are ἄρρην or ἄρσην "male," and κοίτη, "act of going to bed," hence a man who goes to bed with a male, a "male-bedder." This note addresses a proposed redefinition of what the ἄρρενας ἀρρενοκοῖται were supposed to be.

In a previous note in this journal, Barry BALDWIN made a case that the Prefect Basil was actually Emperor Basil I (867–886), "prefect" being applied figuratively as in one's being a spiritual "prefect of Christ." This emperor was also a noted conqueror of Arabs in Mesopotamia. BALDWIN suggested that Basil I, as a part of his projected revision and supplement of Justinian's law codes, might have revived Justinian's systematic campaign against homosexuality.[2] Given that BALDWIN would have Basil I engaged in some kind of anti-homosexual campaign, there is no little irony in John BOSWELL's subsequent insinuation that Basil I himself was involved in homosexual relationships.[3] Although BOSWELL also believed that *AP* 9.686 commemorated Basil I, he saw no inconsistency between Basil's purported behavior and the message of the inscription because he, BOSWELL, had redefined ἀρρενοκοίτης to mean something other than the *LSJ*'s "sodomite."

BOSWELL, in his discussion of Paul's use of ἀρσενοκοίτης (as in 1 Cor.6.9), attempts to make a case that the ἀρσενο- prefix does not denote the object of the action implied in κοίτη but is rather an adjectival description of the one performing that action. In other words, an ἀρσενοκοίτης isn't a "male-bedder" in the sense that he beds males but rather that he is a male who beds others, be they male or female; according to Boswell, an ἀρσενοκοίτης is an "active male prostitute" who services both female and passive male clientele.[4] In order to buttress his claim, BOSWELL adduces *AP* 9.686 and its mention of ἄρρενας ἀρρενοκοῖται:

> An inscription to Basil I on a gate in Thessalonica specifies the object of the activity performed by the ἀρρενοκοῖται: "βάρβαρον οὐ τρομέεις, οὐκ ἄρρενας ἀρρενοκοίτας" (AP, 9.686). The word "ἄρρενας" in this line, unless it is purely pleonastic – which would be odd

---

**2** BALDWIN (as footnote 1 above).
**3** J. BOSWELL, Same-sex unions in premodern Europe. New York 1994, 231–241; on p. 238, Boswell approvingly cites R. JENKINS, Byzantium: the imperial centuries A. D. 610–1071. New York 1996, 165, where Jenkins has Basil engaged in "homosexualism" with Emperor Michael III. Reviews of BOSWELL: S. PARENTI, *BZ* 89 (1996) 448–449; J. CADDEN, *Speculum* 71 (1996) 693–696.
**4** J. BOSWELL, Christianity, social tolerance, and homosexuality: gay people in western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century. Chicago / London 1980, 344.

in an inscription, where one would ordinarily expect terseness – makes sense only in the light of the coarse ambiguity described above: the phrase must mean "male fuckers of men." That the object of the activity is specified thus makes clear that it is not contained in the word itself. Were the sense otherwise – i. e., if the ambiguity involved the subject of the activity – the Greek would have had to clarify the subject with an adjective rather than the object with a noun, and one would expect something like "οὐκ ἀρρενικοὺς ἀρρενοκοίτας." This would of course confirm that there might be female ἀρσενοκοῖται, at least in theory, and that the objectionableness of ἀρσενοκοιτία lies elsewhere than in the gender of the parties involved. Indeed, whichever way one takes it, the insertion of "ἄρρενας" into this line really precludes taking "ἀρρενοκοῖται" as a reference to male homosexuality, since it is apparent that the genders of the parties involved in ἀρσενοκοιτία, whatever it is, cannot be assumed.[5]

Boswell's view has been challenged by Robert Gagnon, who points out that if ἄρρενας was intended to be the object of the noun ἀρρενοκοίτας, it should have been an objective genitive, ἀρρένων, instead of an accusative. Gagnon himself appears to take ἄρρενας ἀρρενοκοίτας as an appositive construction, translating it as "males (who are) men who lie with males," the ἀρρενο- in ἀρρενοκοίτας retaining its objective status.[6]

It is possible, though, that ἄρρενας may actually be the "purely pleonastic" object of ἀρρενοκοίτας, a replication of the objective function of the ἀρρενο- portion of ἀρρενοκοίτας. Such pleonasms are a feature of Greek, appearing in such constructions as οἶκον οἰκονομεῖν, literally "to house manage a house."[7] The apparent problem of what appears to be a noun taking an accusative in ἄρρενας ἀρρενοκοίτας is resolved if ἀρρενοκοίτας is understood to be a poetic shortening of the substantival participle ἀρρενοκοιτοῦντας. The pleonastic construction ἄρρενας ἀρρενοκοιτοῦντας would have the literal sense of "men who bed with males bedding with males."

Boswell's assertion that it "would be odd" to find a pleonasm "in an inscription, where one would ordinarily expect terseness" seems to suggest he believed that ἄρρενας could have been omitted altogether if it was actually superfluous. This seriously calls into question whether he was aware that although the inscription was carved into stone, its content was composed in dactylic hexameter, every line having to have the requisite complement of metrical units. The

5 Boswell (as footnote 2 above) 344 note 22. The "coarse ambiguity mentioned above" refers to whether the "male" in "male fuckers" (p. 342) refers to the subject or the object of the expression.

6 R. A. J. Gagnon, The Bible and homosexual practice: texts and hermeneutics. Nashville TN 2001, 322 note 119.

7 See H.W. Smyth, Greek Grammar. Revised edition. Cambridge MA 1956, 682, section 3042 f.

inscription follows the genre of Greek epigram, composed as it is of *dactyls* (metrical feet consisting of a syllable scanned long followed by two syllables scanned short) and *spondees* (metrical feet consisting of a syllable scanned long followed by another syllable scanned long). The first part of the fifth line, βάρβαρον οὐ τρομέεις, οὐκ, scans as *dactyl-dactyl-spondee*, and the second part of the line, ἄρρενας ἀρρενοκοίτας, also scans as *dactyl-dactyl-spondee*: a textbook-perfect example of a line in dactylic hexameter. The presence of ἄρρενας in its assigned location is a metrical necessity.

Many authorities believe that the coining of ἀρσενοκοίτης is based on the occurrence of its constituent parts ἄρσην and κοίτη in the LXX renderings of Lev. 18.22 and 20.13:[8]

> καὶ μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός· βδέλυγμα γάρ ἐστιν.
>
> And with a male you shall not lie down a lying down of a woman; for it is an abomination. (Lev. 18.22)
>
> καὶ ὅς ἄν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός, βδέλυγμα ἐποίησαν ἀμφότεροι· θανατούσθωσαν, ἔνοχοί εἰσιν
>
> And if a man lies down with a male a lying down of a woman, they have both done an abomination. Let them be put to death; they are guilty. (Lev. 20.13)

The intended audience of these Levitical prohibitions from the Holiness Code were free Israelite males; moreover, the Hebrew verb for "lie down" in 18.22, *tiškab*, is specifically conjugated as second person *masculine* singular.[9] Given that the Levitical prohibitions were directed to males and that the Greek versions of those prohibitions were likely the source material for the coining of ἀρσενοκοίτης, it is difficult to see how the ἀρσενο- prefix could represent anything other than the *object* of the action of the word: An ἀρσενοκοίτης is a male who beds another male. The same would apply to ἀρρενοκοίτης as well.

In conclusion, the presence of ἄρρενας in *AP* 9.686 – whether it is in apposition to ἀρρενοκοίτας or the object of a poetically condensed ἀρρενοκοιτοῦντας – is perfectly compatible with the accepted lexical definition of ἀρρενοκοίτης.

**8** Text from A. Rahlfs / R. Hanhart (eds), Septuaginta. Second revised edition. Stuttgart 2006.
**9** For a discussion of the Hebrew, see S. M. Olyan, And with a male you shall not lie the lying down of a woman: on the meaning and significance of Leviticus 18:22 and 20:13. *Journal of the History of Sexuality* 5 (1994) 179–206; and J.T. Walsh, Leviticus 18:22 and 20:13: Who is doing what to whom? *JBL* 120 (2001) 201–209.

DE GRUYTER DOI 10.1515/bz-2017-0019 —— BZ 2017; 110(3): 649–672

Sverrir Jakobsson

# Emperors and vassals

## Scandinavian kings and the Byzantine emperor

**Abstract:** In 1196 three messengers were sent by the Byzantine emperor Alexios III to the monarchs of Norway, Denmark and Sweden, to request military assistance. In this article, an attempt is made to place this request in a historical context, to determine what the intentions of the emperor were and how the three kings of Norway, Denmark and Sweden would have interpreted it on their part. The mission is examined in the context of the journeys of Scandinavian dignitaries to Constantinople in the twelfth century. An important feature in all these descriptions is the continued presence of Scandinavian soldiers in the service of the Emperor, the Varangian Guard. The Varangians are portrayed as countrymen and natural allies of the new arrivals. It is argued that, although medieval Byzantium did not have a formal institution such as vassalage, the emperor certainly regarded the Scandinavian monarchs as his oath-bound "liegemen", and that the mission of 1196 a part of that established Byzantine trend.

**Adresse:** Prof. Dr. Sverrir Jakobsson, Faculty of History and Philosophy, School of Humanities, University of Iceland, 101 Reykjavík, Iceland; sverrirj@hi.is

## Introduction

In the year 1196, an unfamiliar figure appeared at the court of King Sverrir of Norway (r. 1184–1202) with a rather extraordinary request from Emperor Alexios Angelos (r. 1195–1203) of Constantinople. This message is described in a contemporary source, *Sverris saga* (The Saga of King Sverrir), which was probably composed by the Icelandic abbot Karl Jónsson (d. 1213)[1]:

**1** On the author and questions concerning his authorship, see L. Holm-Olsen, Studier i Sverres saga. Oslo 1953, 22–26.

> Hreiðarr hét maðr víkverskr er lengi hafði þá verit af landi í brot ok víða farit. Hann kom þat sumar í Nóreg með bréfum ok innsigli því er kallat var Gullbúluskrá. Þat innsigli hafði sent Kirjalax Girkjakonungr Sverri konungi, en þat stóð á bréfum at Sverrir konungr skyldi senda Girkjakonungi tíu hundruð góðra hermanna. Sent hafði hann ok í Danmǫrk til Knúts konungs þann mann er Pétr hét ok var kallaðr Pétr illska, ok með þvílíkum orðsendingum. Inn þriðja mann hafði hann sent til Svíakonungs. Hreiðarr sendimaðr talaði oftliga fyrir konungi sitt ørendi, ok tók konungr fyrst líkliga, lézk hug skyldu á leggja. Var Hreiðarr við konungi um vetrinn eftir.[2]

> Hreiðar was the name of a man from Viken, who had long been absent from the land, and had traveled widely. He came this summer to Norway, bringing a letter and a seal, called a chrysobull; this seal was sent by Lord Alexios, king of the Greeks, to King Sverrir, and in the letter it was written that King Sverrir should send him thousand good warriors. [The king of the Greeks] had also sent a man named Pétr, who was called Peter the Enraged, with a similar message into Denmark to King Canute, and he had sent a third man to the king of the Swedes. Hreiðar the Messenger often spoke to the king of his message, and the king at first took kindly to it, saying that he would think on it; and Hreiðar stayed with the king the following winter. [Sverris saga, chapter 127]

The source for this mission is as reliable as any medieval narrative source could possibly be. The Saga of King Sverrir was composed during the king's life, or very soon after his death, and there are indications that the Norwegian king himself had some influence on its composition.[3] The information also appears realistic, for it correctly names the emperor in question and his official documents were in fact known as chrysobulls.[4] However, even if likely to be authentic, this anecdote gives rise to some questions. What was the relationship between the Byzantine emperor and the Scandinavian monarchs that made this request for soldiers a feasible proposition? How would it have been perceived by the emperor, and how would the three kings of Norway, Denmark and Sweden have interpreted it on their part? In the following, the history of the relationship between the Roman Empire, or rather its medieval incarnation in Constantinople, and the Scandinavian monarchies will be examined critically in order to place this relationship in a plausible and intelligible context.

For the moment, what can be ascertained is that the emperor did not succeed in his request for Scandinavian soldiers to fight on his behalf. The reaction

---

**2** Íslenzk fornrit XXX. Sverris saga, ed. Þ. Hauksson. Reykjavík 2007, 192–193.
**3** Cf. Holm-Olsen, Studier (as footnote 1 above) 57–71; L. H. Blöndal, Um uppruna Sverrissögu. Reykjavík 1982, 84–123; Þ. Hauksson, Grýla Karls ábóta. *Gripla* 17 (2006) 221–234.
**4** On chrysobulls see for instance F. Dölger, Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen. *HZ* 159 (1939) 229–250.

of the Danish and Swedish kings is not known in any detail, but in *Sverris saga* the position of the Norwegian king Sverrir is explained:

> Um várit eftir leitaði Hreiðarr við konung hvert hans ørendi skyldi þangat vera. Konungr svarar svá: "Ekki lízk mér mjǫk friðvænligt hér í landi. Spyr ek þat frá at Danir myni enn ala oss úlfa ef þeir megu svá við komask. Sitja ok þeir sumir innanlands er ek trúi ekki vel þegar ef nǫkkurr flokkr hefsk. Vil ek ekki senda lið mitt í brot at svá búnu." Þá spurði Hreiðarr orlofs ef konungr myndi gefa leyfi til búandasonum eða kaupmǫnnum ef þeir vildi fara, en konungr lézk þat gera mundu.[5]

> The following spring Hreiðar the Messenger asked of the King whether his errand there would succeed. The king answers thus: "I see little prospects of peace here in the land. I hear that the Danes are again to feed wolves to prey on us if they can effect it; and within the land some abide in whom I should put little trust if a hostile band raised its head. I am not willing in these circumstances to send my troops away." Then Hreidar asked if the King would give leave to yeomen's or merchant's sons to go if they were willing; and the King said that might be done. [*Sverris saga*, chapter 129]

Although the request was ultimately unsuccessful, it is noteworthy that that was mainly due to the civil unrest in Norway and the king's quarrels with the Danes, and there is no record of any doubts expressed by King Sverrir concerning the legitimacy of the request. The lack of a positive outcome does not detract from the significant fact that the request was made and that the Norwegian king actively considered it.

The position of the Byzantine emperor towards other monarchs has long been a matter of scholarly debate. The travels and relationships of Scandinavians in the East is another time-honoured subject of academic interest. These two intersect at the point where a Scandinavian king encountered an emperor, as had happened with Hreiðar's mission from Byzantium to Norway. In such interstices of time and space, complex relations can be analysed and a new meaning inferred on the nature of one such a multifaceted relationship. But, as it is told in the movie *The Wizard of Oz* (1939): "It's always best to start at the beginning – and all you do is follow the Yellow Brick Road". According to some interpretations, that yellow brick road in that tale was a metaphor for the gold standard.[6] As for the relationship between Scandinavian monarchs and Byzantium, that relationship also had a beginning, and there also existed a Yellow Brick Road which had led them towards Byzantium.

---

**5** Íslenzk fornrit XXX (as footnote 2 above) 194.

**6** See H. Littlefield, The Wizard of Oz: parable on populism. *American Quarterly* 16 (1964) 47–58.

## Follow the yellow brick road

The relationship between the Scandinavians and the Byzantine emperor goes back to an era before the development of the monarchies in Denmark, Sweden and Norway. In the eighth century, Scandinavian traders and explorers began to establish a network in the region that later became known as Russia. The trading posts of Ribe, Hedeby, Birka and Staraja Ladoga were all parts of a network of trade that had united the Nordic world before the so-called Viking period. In 838 a group of imperial emissaries visiting the Carolingian court happened to be Swedes. Scandinavians in the East were known as *Rhos* in contemporary Latin and Greek sources. Following the Viking attack on Constantinople in 860 and the establishment of a Scandinavian-Slavonic principality in Kiev (ON. *Kænugarðr*) in the late ninth century, Scandinavians became the subject to diplomatic authority by later Byzantine emperors.[7]

By the eleventh century several developments had occurred which placed the relationship between the emperors and the Scandinavians on new level. One was the creation of a permanent contingent of Nordic soldiers in the imperial army, known as the Varangian Guard from the 1030s onward. One event important to the creation of this body seems to have been when Prince Vladimir of Kiev had sent Emperor Basil II a company of soldiers for support in the wars against successive pretenders to the imperial throne. Although it is not very well documented, and is mostly known through Armenian sources, it has generally been assumed that from that time there was a continuous presence of Scandinavian mercenaries who were in the service of the emperor.[8] Later on, from

---

**7** On the Varangian question many important works have been written. See f. inst. A. A. Vasiliev, The Russian attack on Constantinople in 860. Cambridge, MA 1946; S. Blöndal, Væringjasaga. Saga norrænna, rússneskra og enskra hersveita í þjónustu Miklagarðskeisara á miðöldum. Reykjavík 1954; H. R. Ellis Davidson, The Viking road to Byzantium. London 1976; S. Franklin / J. Shepard, The emergence of Rus, 750 – 1200. London 1996; B. Scholz, Von der Chronistik zur modernen Geschichtswissenschaft. Die Warägerfrage in der russischen, deutschen und schwedischen Historiographie. *Forschungen zum Ostseeraum*, 5. Wiesbaden 2000; W. Duczko, Viking Rus. Studies on the presence of Scandinavians in eastern Europe. *The northern world*, 12. Leiden 2004; R. Scheel, Skandinavien und Byzanz. Bedingungen und Konsequenzen mittelalterlicher Kulturbeziehungen. *Historische Semantik*, 23. Göttingen 2015. On Byzantine diplomacy in general see J. Shepard / S. Franklin (eds.), Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990. *Publications of the Society for the Promotion of Byzantine Studies,*1. Aldershot 1992.

**8** Cf. A. Poppe, The political background to the Baptism of Rus: Byzantine-Russian relations between 986 – 989. *DOP* 30 (1976) 197 – 244; D. Obolensky, Cherson and the conversion of Rus': an anti-revisionist view. *BMGS* 13 (1989) 244 – 256; W. Seibt, Der historische Hintergrund und

around 1100, these Varangians formed a special unit within the imperial bodyguard.[9] In Greek sources, they are often referred to as "axe-bearing Barbarians".[10] In the 12th century this was the only guard unit left in Constantinople, whereas there had been three such units in the 1080s.[11]

Another important development was the creation of the three Scandinavian monarchies out of various Viking proto-states. In the early eleventh century, this system of states had not yet become stable, as various kings had competed for the hegemony over these Nordic countries. In 1047, Norway and Denmark went their separate ways while also a distinct Swedish monarchy was being consolidated. The monarchs of the Scandinavian states had been in close contact with the princes of Kiev and the other lords of the Rus.[12] For example, there is a late tradition that King Magnús who ruled both Denmark (1042–1047) and Norway (1035–1047), had been raised at the court of Prince Yaroslav in Kiev.[13]

Magnús' successor to the throne of Norway, Haraldr Sigurðarson (r. 1047–1066), spent some time in his youth at the court of the Byzantine emperor and fought in campaigns in Sicily and Bulgaria, as evidenced in both Greek and Latin sources. According to the Strategicon of Cecaumenos, Haraldr, who was called the "King of Varangia", maintained "loyalty and friendship with the Romans" (πίστιν καί ἀγάπην πρὸς Ῥωμαίους) after he returned home to rule as king.[14] There was a large influx of Byzantine coins into Scandinavia in the

die Chronologie der Taufe der Rus' (989), in: The legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki 1992, 289–303.

**9** See H.-J. Kühn, Die byzantinische Armee im 10. und 11. Jahrhundert. Studien zur Organization der Tagmata. *Byzantinische Geschichtsschreiber, Ergänzungsband* 2. Vienna 1991, 258–259.

**10** See for instance R. Scheel, Concepts of cultural transfer between Byzantium and the North, in F. Androshchuk / J. Shepard / M. White (eds.), Byzantium and the Viking world. *Studia Byzantina Upsaliensia*, 16. Uppsala 2016, 53–87: 56.

**11** J.W. Birkenmeier, The development of the Komnenian army 1081–1180. *History of warfare*, 5. Leiden 2002, 159, 232.

**12** See J.H. Lind, De russiske ægteskaber. Dynasti- og alliancepolitik i 1130'ernes danske borgerkrig. *Historisk Tidsskrift* 92 (1992) 225–263.

**13** The connection between Magnus and Yaroslav is not mentioned in eleventh-century sources on King Magnus, such as the Anglo-Saxon chronicles and Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificium by Adam of Bremen. The earliest mention of this relationship is in Historia de antiquitate regum Norwagiensium by Theodoricus Monachus from ca. 1180.

**14** See G.G. Litavrin (ed.), Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI века. Moscow 1972, 298–299.

tenth and eleventh centuries and their design was copied by various kings.[15] The Yellow Brick Road which lay between Byzantium and Scandinavian was a symbolic one, and the gold in question was not an economic unit of exchange, but the symbol of glory of Byzantium, its splendour and excellence. Byzantine coins, while not particularly numerous, seem to have had a high symbolic value and were treated with the utmost respect.[16] In the Viking city of Jumne (Wollin) there were Greek merchants, which suggest that trade routes went through Poland and Central Europe as well as Russia.[17]

Following the Norman conquest of England in 1066, the ethnic composition of the Varangian Guard had changed, as expatriate Anglo-Saxons became the majority.[18] Scandinavian monarchs, however, gained a new reason for visiting the Byzantine emperor, as they participated in armed pilgrimages to the Holy Land from 1096 onwards. Three Scandinavian monarchs went on a military mission to the Near East, King Eiríkr (d. 1103) of Denmark, King Sigurðr of Norway (d. 1130), and Earl Rǫgnvaldr of Orkney (d. 1158), all of whom had spent some time at the court of the Byzantine emperor. A contingent of Danes went on an expedition in 1191–1192, but arrived too late to participate in the battles of the Third Crusade.[19] In the narrative of their journey, *De Profectione Danorum in Hierosolymam*, the leader of the expedition, Ásbjǫrn (Esbern), the brother of Archbishop Absalon, was quoted in a speech stating that the Greeks would surely praise the strength of the Danes as defenders of the Empire.[20] There are also reports of individual Scandinavians going to Constantinople in the second half of

**15** B. Malmer, Some observations on the importation of Byzantine coins to Scandinavia in the tenth and eleventh centuries and the Scandinavian response. *Russian History* 28 (2001) 295–302.

**16** See F. Audy, How were Byzantine coins used in Viking age Scandinavia?, in Androshchuk/Shepard/White (eds.), Byzantium and the Viking world (as footnote 10 above), 141–168.

**17** Adam of Bremen II. 22, IV.1. See Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, ed. B. Schmeidler. *MGH SS rer. Germ.*, 2. Hanover 1917, 79, 228.

**18** See J. Shepard, The English and Byzantium: a study of their role in the Byzantine army in the later eleventh century. *Traditio* 29 (1973) 53–92.

**19** See K. Skovgaard-Petersen, A journey to the Promised Land: crusading theology in the "Historia de profectione Danorum in Hierosolymam" (c. 1200). Copenhagen 2001; K.N. Ciggaar, Denmark and Byzantium from 1184 to 1212. Queen Dagmar's cross, a chrysobull of Alexius III and an 'ultramarine' connection. *Mediaeval Scandinavia* 13 (2000) 118–143.

**20** "Si Greciam consulis, nostrorum audacia se defensari clamitabit": Scriptores minores historiæ Danicæ medii aevi, ed. M.C. Gertz, II. Copenhagen 1922, 466.

the twelfth century, many high-born, such as Kristín, the daughter of King Sigurðr, and Eiríkr, the brother of King Sverrir.[21]

Therefore we can claim that there had existed a continuous relationship between the Scandinavian kingdoms and the Byzantine Empire, and that this connection had been institutionalized in the Varangian guard for at least 150 – 200 years before Emperor Alexios Angelos' three emissaries arrived in Scandinavia. The Scandinavian nobility served at the court of the emperor and he was visited by at least three Scandinavian monarchs in the twelfth century. While the existence of this relationship can thus be regarded as a well-established fact, what is less clear is the nature of that relationship. Was it a coincidental relationship between monarchs dependent on uncertain circumstances or was it based on more substantial factors? What reason did the Emperor have to expect the Scandinavian monarchs to be particularly receptive to his demands for military assistance? In order to answer such questions, one must take another look at the evidence to be gained from examining more closely the aforementioned narrative in *Sverris saga*.

## Chrysobulls and imperial messengers

The most obvious indication in the *Sverris saga*-narrative of the importance of Hreiðar's mission is the mention of the emperor's seal, the chrysobull (gr. χρυσόβουλλον).[22] The word chrysobull can be used to signify both a seal as well as a document issued under the emperor's seal. A letter sealed with a chrysobull was generally considered to be a document of great importance. They were used in diplomatic exchanges but also in domestic documents, such as grants of estates and priviledges. The use of chrysobulls in imperial correspondence seems to have originated in the ninth century. The earliest bulls are similar in type and general appearance to coins, and were probably manufactured in mints.

In the tenth century *Book of Ceremoni*es a seal worth two gold pieces (*solidi*) is listed as appropriate for most monarchs, although the kings of Armenia and the Eastern Patriarch merited seals worth three *solidi* and the caliph in Baghdad and the sultan of Egypt merited seals worth four *solidi*. Even more valuable seals were listed for special occasions in written sources, although no such seals have

---

**21** Íslenzk fornrit XXVII. Heimskringla III, ed. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík 1951, 407; Íslenzk fornrit XXX (as footnote 2 above), 92.

**22** See N. Oikonomides, Chrysobull. *ODB* 451 – 452; F. Dölger / J. Karayannopoulos, Byzantinische Urkundenlehre I. Kaiserurkunden. *Handbuch der Altertumswissenschaft* 12, 3.1.1. Munich 1968.

been preserved. The purpose of the seal was to serve both as authentication of a document but also as a symbol of the wealth and glory of the emperor. Documents sealed with gold *bullae* were thus of highest importance.

The use of the chrysobull was therefore, an indication that the messages to the three Scandinavian kings were of the utmost importance. But what of the messengers themselves? Here we are limited in our analysis to the messenger who came to Norway, Hreiðarr, who is always referred to in *Sverris saga* in respect to this mission, and called *Hreiðarr sendimaðr* (Hreiðar the Messenger). In this, he actually became the namesake of Emperor Alexios, who had the surname Angelos (Gr. Ἄγγελος, "messenger"). Nothing is written about the life of Hreiðarr before this mission, but note, that afterwards he joined the party of the king's opponents called Baglar because of their ecclesiastical connections (Lat. *baculum*, "bishop's staff")[23] Hreiðarr finally surrendered to the king following a siege of the stronghold of the Baglar in Tunsberg. By then he was greatly weakened, but was tended to personally by the king. Soon after, King Sverrir himself became terminally ill, but yet he kept Hreiðarr close by his side: "Lét konungr veita honum alla hjúkrun ok hjálp sem sjálfum sér ok talaði við hann oftliga. Hreiðarr var vitr maðr ok margra hluta vel kunnandi"[24] (The king ordered that he should have the same nursing and care as himself, and conversed often with him. Hreidar was a wise man and knew a lot about many things). Nowhere in the narrative is there any explanation as to why the king would show such favour to a man who had previously been one of his foremost enemies. The saga is also curiously silent on the nature of the things that Hreiðarr was knowledgeable about. The only clue offered in the narrative is his connection to the Byzantine emperor.

Previous to his mission to Norway, Hreiðarr is not mentioned in *Sverris saga*. As he seems to have been a man of some note, his absence from the narrative requires some explanation. The most obvious one would be that Hreiðarr had been away from Norway for a long time, at the court of the emperor. His experiences at court of the most illustrious monarch in Christendom would be the most likely topic for the king to discuss with Hreiðarr, as he would definitely be knowledgeable about the affairs of the emperor and his court in Constantinople.

No information is provided in *Sverris saga* as to what Hreiðarr had been doing in Constantinople. If he had indeed been in the emperor's service for

---

**23** It is possible that Hreiðarr actually utilized his knowledge of Greek warships to strengthen the fleet of the Baglar, see SCHEEL, Skandinavien und Byzanz (as footnote 7 above), 711–716.
**24** Íslenzk fornrit XXX (as footnote 2 above), 278.

some time, it would be tempting to speculate that he might have served in the Varangian Guard. Sadly, any information on this is lacking. There is, however, some reason to believe that he was in the favour of the emperor. The most obvious reason is that he alone was entrusted with a mission that had not been appointed to other Norsemen in Constantinople.

The contents of the missive which required the imperial seal and a reliable emissary is the most important issue. Why was the emperor requesting the support of the Scandinavian kings at this particular time? No mention is made of war against the Infidels, and indeed the greatest threat to Byzantium at the time of Alexios' inauguration to the throne seems to have been the aggressive posturing of King Henry VI of Sicily and the Holy Roman Empire, who had plans to go on a crusade and gain some recompense for the high-handed treatment of his father, King Frederick Barbarossa, by Isaac, Alexios' brother and predecessor. Emperor Alexios attempted to use the dependable methods of Byzantine diplomacy to impress the messengers of King Henry in the very year of 1196, much to the scorn of the messengers who regarded such methods as outdated and stated that the emperor should "put on iron instead of gold", (σιδήρῳ περισταλῆναι ἀντὶ χρυσοῦ), as quoted by the historian Nicetas Choniates.[25] Nevertheless, the preferred mode of Alexios to deal with the German threat was not through the assistance of mercenaries. Instead he tried to buy off the Germans, through a special levy imposed on the provinces and the capital, which turned out to be a very unpopular measure.[26] Another looming threat to the Empire came from the Venetians who sent a fleet to the Aegean Sea in 1196, probably with a view to intimidate the Emperor. However, very little came out of this expedition.[27]

As the mission to the Scandinavian courts cannot with any certainty be placed in the context of any immediate strategical concern of the emperor, the mission should rather be seen as a part of a long-term strategy. Perhaps the emperor felt that the ancient Varangian Guard needed replenishing or, more likely, he felt the need for mercenaries who could be independent of his Mediterranean rivalries. Such assistance had often been readily available from foreign kings. Around 1090, shortly before the First Crusade, Count Robert of Flanders had

---

**25** Nicetae Choniatae Historia, ed. J. L. van Dieten. CFHB 11/1. Berlin / New York 1975, 477.
**26** For a further discussion of this crisis, see M. Angold, The Fourth Crusade. Event and context. Harlow 2003, 35 – 37.
**27** G. L. F. Tafel / G. M. Thomas (eds.), Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig, I. *Fontes rerum Austriacarum*, 2/12. Vienna 1856, 216 – 225. See Angold, Fourth Crusade (as footnote 26) 9, 54; R.-J. Lilie, Byzanz und die Kreuzzüge. *Kohlhammer-Urban-Taschenbücher*, 595. Stuttgart 2004, 153 – 154.

sent five hundred cavalry to serve under the emperor's direct command. Emperor Manuel Komnenos (r. 1143–1180) had been in correspondence with West European monarchs concerning such matters, in particular with King Henry II of England.[28] It is thus not in itself without precedence, that Emperor Alexios would be hoping for support of that nature from the Scandinavian kings.

But why would the Byzantine emperor attempt to approach these three particular kings? The aforementioned Count Robert had decided to support the emperor following a pilgrimage to Jerusalem, but none of the Scandinavian monarchs had been on such a journey in the few decades before 1196. Did Emperor Alexios have any reason to assume that they would be particularly receptive to his request for assistance? Due to lack of any immediate context, an attempt will now be made to place the relationship between the Byzantine Empire and the Scandinavian monarchies in a more general context, examining particularly events that occurred in the century before Hreiðar's mission. A more detailed look at the armed pilgrimages of Scandinavian kings and noblemen in the 12th century, which have already been referred to, and how their dealings with the Byzantine Emperor are depicted in the earliest Nordic sources, will offer a context in which the mission of Emperor Alexios, and his expectations of military assistance from the Nordic monarchies, can be evaluated. Also, they might offer a clue to the general relationship of the Nordic kings with the Byzantine Empire.

## Scandinavian kings and the Emperor

The armed pilgrimages of the Scandinavian monarchs are described in various narrative sources from the twelfth and thirteenth centuries. It is interesting to note that these descriptions place great emphasis on their sojourn in Constantinople, at least as much, or even more than, their exploits in Palestine. In the following, I will examine how the relationship between the kings and the emperor is depicted in the earliest Scandinavian sources which depict these journeys.

King Eiríkr of Denmark (r. 1095–1103) was the first Scandinavian monarch to undertake such a pilgrimage. He died in Cyprus on his way to the Holy Land and

---

**28** See A. A. Vasiliev, Henry Plantagenet and Manuel Comnenus. *BZ* 29 (1929–1930) 233–244. See also K. N. Ciggaar, Western travellers to Constantinople: the West and Byzantium, 962–1204. Cultural and political relations. *The medieval Mediterranean*, 10. Leiden 1996, 151–159.

his feats were commemorated soon after his death in the poem *Eiríksdrápa*, composed by the Icelandic lawspeaker Markús Skeggjason (d. 1107).[29] This poem was then used as a source for historical narratives in the thirteenth century, including the *Gesta Danorum* of Saxo Grammaticus and the Icelandic *Knýtlinga saga*.

The focus of the poem is on the international exploits of King Eiríkr, not only in war against the Baltic Slavs (Vends) but also his good relationship with other kings, exemplified by the gifts they granted to the Danish king. In a stanza (*Eiríksdrápa* 24) the gifts from the kings of France and Holy Roman Empire are especially noted:

Blíðan gœddi bjǫrtum auði
Bjarnar hlýra Frakklands stýrir;
stórar lét sér randgarðs rýrir
ríks keisara gjafir líka.
Hônum lét til hervígs búna
harra spjalli láðmenn snjalla
alla leið, áðr ǫðlingr næði
Jóta grundar Césars fundi.

The ruler of France [= Philip I] endowed the pleasant brother of Bjǫr [= Eiríkr] with bright wealth; the diminisher of the shield-wall [warrior] found himself pleased with the great gifts of the powerful emperor [= Henry IV]. The companion of lords [ruler = Henry IV] gave him brave guides, ready for battle, all the way, before the noble leader of the land of the Jótar [= Denmark > = Eiríkr] was able to meet Caesar.

The respect that he is granted by other monarchs seems to be no less important for the fame of Eiríkr than success in war against the pagan Vends. These kings are described in exalted terms, especially the Holy Roman Emperor. Eiríkr seems to be subordinate in the relationship with these monarchs, as he is the recipient of their generosity. There is also an implicit hierarchy among the gift-givers, as more emphasis is laid on the Holy Roman emperor than the king of France.

However, Eiríkr's fame reaches its climax when he meets the emperor in Constantinople, whom Markús depicts as "the lord himself" (*harra sjǫlfum*). This meeting is described in a whole stanza (*Eiríksdrápa* 28), with even more emphasis laid on the honour granted to Eiríkr:

Hildingr þá við hæst lof aldar
hǫfgan auð í gulli rauðu
halfa lest af harra sjǫlfum

---

**29** See K. E. Gade (ed.), Poetry from the Kings' Sagas 2: from c. 1035 to c. 1300. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*, 2. Turnhout 2009, 432 – 460.

harða vitr í Miklagarði.
Áðan tók við allvalds klæðum
Eirekr; þó vas gefit fleira;
reynir veitti herskip hônum
hersa máttar sex ok átta.

The very wise ruler received along with the highest praise of men weighty wealth in red gold, half a ton, from the lord himself in Mikligarðr [Constantinople]. Previously Eiríkr accepted the clothes of the mighty ruler; yet even more was given; the trier of the might of hersar [ruler = Byzantine emperor] granted him six and eight warships.]

If we compare this stanza to the one depicting his meeting with the monarchs of France and the Holy Roman Empire, one can see an escalation in the terms used. First, the presents are more exalted and there is a more detailed description of them. Second, the terms themselves are superlative. The Byzantine emperor, Alexios I, is not only a lord, like the Holy Roman emperor, but "the lord himself" and Eiríkr recieves the "highest praise" for meeting him.

As the recipient of the emperor's gifts, could Eiríkr be regarded as his vassal and subordinate? This could hardly be argued, as he would then have a similar relationship with the monarchs of France and Germany. Nevertheless, the relationship between these different monarchs is clearly hierarchical and the Byzantine emperor seems to be at the top of that hierarchy. Thus, the particular admiration granted to the Emperor reflects the "soft power" wielded by Byzantium in its relations with both countries on its frontier, as well as more distant actors, such as the Nordic monarchies.[30]

There does not seem to be a great difference between the ideology expressed in *Eiríksdrápa* and traditional Byzantine ideas about the *oecumene* of Christian kingdoms and the role of the Byzantine emperor within that community.[31] The poet seems to assign the emperor a special role and also the honour he granted to Eiríkr. In the poem, the role of Eiríkr this is placed in the context of a respected member in the community of kings. Although the poem's perspective is that of the Northmen, the meaning of this abundance of gifts for the patron himself

**30** For the concept of "soft power" in connection with the Byzantine Empire see in particular J. Shepard, Byzantium's overlapping circles, in E. Jeffreys (ed.), Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 21 – 26 August 2006. I. Plenary papers. Aldershot 2006, 15 – 55.

**31** See F. Dölger, Die Familie der Könige im Mittelalter. *Historisches Jahrbuch* 60 (1940) 397 – 420; cf. W. Brandes, Die "Familie der Könige" im Mittelalter: Ein Diskussionsbeitrag zur Kritik eines vermeintlichen Erkenntnismodells. *Rechtsgeschichte/Legal History* 21 (2013) 262 – 284.

is also worthy of consideration. Should such endowments be regarded as merely a luxurious display of wealth, or did they have a more substantial meaning as an indication of how the emperor regarded the nature of his relationship with Eiríkr? In the Byzantine Empire, there was no institution such as the vassalage, nevertheless in the twelfth century we have evidence that the emperors regarded the recipients of large sums of money as their liegemen (λίζιοι) who were meant to repay such offerings with their service.[32] Such payment of money was, however, regarded as a gift (δόσις) by the emperor and there was no question of such an arrangement being inherited without provisos, as happened in the mediaeval feudal kingdoms of Western Europe. An 1108 agreement between Emperor Alexios I and Bohemond of Antioch concerning the latter's status as a liegeman was actually granted official status by a chrysobull.[33] It is not unlikely that the emperor would have wanted to place his relationship with the Scandinavian kings on similar grounds.

Eiríkr's early death, in Cyprus on his way to the Holy Land, precludes any study of the potential nature of his service to the emperor. In the treaty of Devol, negotiated between Emperor Alexios I and Bohemond in 1108, the latter was granted an annual sum of two hundred gold pieces for services rendered. However, such payments did not have to be paid on an annual basis. The payment to Eiríkr might have been intended temporarily to finance his efforts on behalf of the emperor, in the expedition which was to follow, but it was forestalled by Eiríkr's death. Most of the crusaders who took part in the third wave of the First Crusade, in 1101, had undertaken such obligations to Emperor Alexios I.

Even if *Eiríksdrápa* is a rather laconic source and often hard to interpret, there is even less contemporary evidence for the similar mission of King Sigurðr of Norway in 1107–1110. The earliest Norwegian source, *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, was composed around 1180. The armed pilgrimage of Sigurðr is mentioned, but nothing is said about a stop in Constantinople or about the king's relationship with the Byzantine emperor. *Ágrip af Noregskonungasǫgum*, which was composed sometime around 1190, is the earliest reference to a

---

**32** See P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge 1993, 106–107.

**33** See Annae Comnenae Alexias, ed. D.R. Reinsch. *CFHB*, 40. Berlin / New York 2001, 13, 12 (ed. 413, 90–423, 52). On the language of the institution of ligesse in the Comnenian Period in Byzantium see J. Ferluga, La ligesse dans l'empire byzantin. ZRVI 7 (1961) 97–123; L. Buisson, Erobererrecht, Vasallität und byzantinisches Staatsrecht auf dem ersten Kreuzzug. Hamburg 1985.

trip made by Sigurðr to Byzantium. There is, however, only a brief mention of his stay there:

> Til Miklagarðs fór hann ok hlaut þar mikla tígn af viðrtöku keisarans ok stórar gjafir, ok lét þar eftir til minna þarvistar sinnar skip sín, ok tók af skipi sínu einu höfuð mikil ok fjárverð ok setti á Pétrskirkju.[34]

> He went to Mikligarðr and received much honour there from the emperor's reception and great gifts. He left his ships there as a memorial of his visit. He took off one of his ships several great and costly figure-heads and put them on the church of St Peter.

In the context of this narrative, the honour that the emperor granted to Sigurðr is not very distinctive, as it is stated that he had formerly gone "til Jórsala, ok sætti þar mikilli tígn, ok þá þar dýrligar gørsimar" [to Jerusalem, where he was received with great honour and given splendid treasures]. It is also claimed that he won victories "á nekkverum borgum heiðnum" [over several heathen towns], but there is no indication here that he fought as a liegeman of the emperor.[35] He could have been fighting on behalf of the King of Jerusalem, a hypothesis supported by references in Arabic sources.[36] The most logical reading of the text would suggest that Sigurðr, having journeyed to Palestine with his fleet, only visited Constantinople on his way back from the Holy Land.

Nevertheless, King Sigurðr may have performed some services for the emperor in return for the "splendid treasures" he received in Constantinople. This can be inferred from the fact that he left his ships behind and travelled back to Norway on land, through Hungary, Saxony and Denmark. The Roman emperor probably had some use for the Norwegian fleet, especially if one can assume that some of Sigurðr's men also remained behind to man the fleet.

The crusade of Earl Rǫgnvaldr of Orkneys, which took place from 1151 to 1153, is the third important visit by a Scandinavian monarch in the century before Hreiðar's mission. It is described in *Orkneyinga saga*, a narrative composed shortly after 1200. The section concerning Earl Rǫgnvaldr is rich in detail and seems to have relied on sources close to the king. It is unusual among the Scandinavian crusading narratives in that the initiative for the crusade seems to have come directly from Constantinople, as it is described in the saga:

---

**34** Íslenzk fornrit XXIX. Ágrip af Nóregskonunga sǫgum, Fagrskinna – Nóregs konunga tal, ed. Bjarni Einarsson. Reykjavík1985, 48–49.

**35** Ibid., 47.

**36** See P. Cobb, The race for Paradise. An Islamic history of the Crusades. Oxford 2014, 111.

Þat sumar kom útan af Miklagarði Eindriði ungi; hann hafði þar verit lengi á mála. Kunni hann þeim þaðan at segja mǫrg tíðendi, ok þótti mǫnnum skemmtan at spyrja hann útan ór heimi. Jarl talaði jafnan við hann. Ok eitthvert sinn, er þeir tǫluðu, þá mælti Eindriði: "Þat þykki mér undarligt, jarl, er þú vill eigi fara út í Jórsalaheim ok hafa eigi sagnir einar til þeira tíðenda, er þaðan eru at segja. Er slíkum mǫnnum bezt hent þar sakar yðvarra lista; muntu þar bezt virðr, sem þú kemr með tignum mǫnnum." Ok er Eindriði hafði þetta mælt, fluttu þetta margir aðrir með honum ok eggjuðu, at hann skyldi gerask fyrirmaðr."[37]

That summer came from abroad, from Mikligarðr, Eindriði the young; he had been a mercenary there for a long time. He was able to tell them much news from there, and men thought it entertaining to ask him about things that were happening in the world abroad. The earl often talked with him. And one time when they were talking, then Eindrid said: "I think it is strange, earl, that you will not fare out to the Holy Land, and instead to be only dependent on stories for the things happening there. It is a place most fit for such men as you, for the sake of your prowess; you will be very much honoured there when you associate with men of rank." And when Eindriði had said that, many others backed him up with this, and goaded the earl on that he should become the leader of this voyage.

It is interesting to note that the journey's motivation seems to be entirely secular, as the Earl is driven to the quest for the honour to be gained from association with important people. However, the only notable person directly mentioned in the narrative, is the Roman emperor of Constantinople. The main purpose for this crusade, therefore seems to be an audience with the emperor and the honour to be gained from that meeting.

The Earl finally decided to make this voyage, along with Earl Erlingr Kyrpinga-Ormsson of Norway and other noblemen, although Eindriði proved to be less than reliable once the preparations began. He was in constant opposition to Rǫgnvaldr and Erlingr, and, in the end, he left the expedition after they had sailed through the straits of Gibraltar, and went to Marseille with six shios.

They took a similar route to Sigurðr's, sailing through the Mediterranean to the Holy Land, fighting Saracens along the way; this journey is described in lively detail in *Orkneyinga saga*. Their ultimate destination seems to be Constantinople, and there the Earl finally meets Emperor Manuel (r. 1143–1180), a well-known figure in Old Norse sources:

Þá er þeir Rǫgnvaldr jarl kómu til Miklagarðs, var þeim þar vel fagnat af stólkonungi ok Væringjum. Þá var Menelíás konungr yfir Miklagarði, er vér kǫllum Manúla; hann veitti jarli mikit fé ok bauð þeim málagjǫf, ef þeir vildi þar dveljask. Þeir dvǫldusk þar lengi of vetrinn í allgóðum fagnaði. Þar var Eindriði ungi ok hafði allmiklar virðingar af stólkonungi; hann átti fátt um við þá Rǫgnvald jarl, en afþokkaði heldr fyrir þeim fyrir ǫðrum mǫnnum."[38]

**37** Íslenzk fornrit XXXIV. Orkneyinga saga, ed. F. Guðmundsson. Reykjavík 1965, 194.
**38** Ibid., 236.

> When Earl Rǫgnvaldr and his men came to Mikligarðr, they had a hearty welcome from the emperor and the Varangians. Menelaus was then emperor over Mikligarðr, whom we call Manuel; he gave the earl much money, and offered them tribute if they would remain there. They stayed there awhile that winter in very good cheer. Eindriði the young was there, and he had very great honour from the emperor. He had little to do with Earl Rǫgnvaldr and his men, and rather tried to set other men against them.

Rǫgnvaldr then decided to return home, mostly taking the land-route, as Sigurðr also had done. It is noteworthy that the Byzantine emperor is the only Christian dignitary mentioned in the description of the crusade; the king of Jerusalem and other lords in Palestine seem to be of no consequence. There is a direct mention of tribute and the prospect of serving the emperor as mercenaries, even if it not made clear whether or not the Earl and his followers accepted this proposition. Rǫgnvaldr and his companions did not stay long, this seems partly due to antagonism from the established Varangian, Eindriði. The return of Rǫgnvaldr and his fellow-crusaders appears to be dependent on their current situation, rather than any ideological reluctance to join the army of the Byzantine emperor.

While it is evident that there was some kind of dependent relationship between Rǫgnvaldr and Emperor Manuel I, its exact nature is not specified. As the Earl of Orkney Rǫgnvaldr had an established relationship with the king of Norway, and his alliance with Earl Erlingr would only have strengthened that relationship. However, the Byzantine institution of *ligesse* did not require foreign dignitaries to forfeit their obligations to other rulers; they only had to swear an oath that their primary obligation was to the Byzantine emperor.[39]

Further observations on terminology are useful at this point. The term “stólkonungr” is used for the Byzantine emperor in Orkneyinga saga. This is one of the earliest uses of this term in prose narratives, although it can also be found in skaldic poetry, and might even be of ancient provenance. The term is only used to describe the Byzantine emperor and no other monarch, although it is also used to denote God (who is called “stólkonungr solar” in the twelfth century *Ólafsdrápa*).[40] The meaning of the word is not clear, but it can be connected with the Greek term indicating “equipment”, “fleet” or “expedition” and also the Old Slavonic term стольный князь (“high king”).[41] This is not the only instance where terminology that associated the Byzantine emperor

---

**39** See Ferluga, Ligesse (as footnote 33 above) 109.

**40** Poetry from the Kings’ Sagas 1: from mythical times to c. 1035, ed. D. Whaley. *Skaldic poetry of the Scandinavian Middle Ages*, 1. Turnhout 2012, 1034.

**41** For the term стольный князь see A. Stender-Petersen, Études Varègues V.2. *Classica et Mediaevalia* 8 (1946) 121–138: 128; Idem, Varangica. Aarhus 1953, 233.

with the divine was used. In the early thirteenth century *Skáldskaparmál*, one of the kennings used to describe Christ is "Grikkja konungr".[42]

Finally, the career of the Varangian Eindriði offers an interesting comparison with that of Hreiðar the Messenger. It is evident that both these servants of the Byzantine Emperor enjoyed a high status in the North, which might have been enhanced by their closeness to this most noble of Christian kings. However, neither of them managed to stay on friendly terms with the Nordic kings they were trying to recruit for service to the Byzantine Empire. It seems that a Varangian who had returned to his home country could often be a source of trouble, perhaps because the honour gained in the service of the Byzantine Empire was not dependent on the favour of his Nordic overlord. Thus, both Hreiðar and Eindriði ended up as adversaries of the kings they had been trying to draft into the service of the Byzantine Empire.

The early thirteenth century narrative, *De profectione Danorum in Hierosolymam*, depicts a journey of Danish and Norwegian crusaders to the Holy Land in 1191–1192, where they arrived late for the Third Crusade. In this narrative, it is claimed that, at the time of the arrival of the Nordic crusaders, there had been enmity between the English and Greeks but the author avoids any indication of whom he thought was more responsible for this issue. However, it is stated that some of the crusaders had visited Constantinople on their return journey "atque a rege Grecie suscipiuntur honeste" [and were received honourably by the King of Greece]. The narrative also describes some saintly monuments in Constantinople with admiration.[43] This description of a journey made a few years before the mission of King Alexios III only refers to the relationship briefly. The end of the mission is described as such: "Peractis igitur omnibus, quorum gratia uiatores nostri aduenerant, cum honore recedunt, obsequium sibi parantibus nobilissimis regni curialibus, qui dicuntur Weringæ, regni sigillo muniti" [Thus when all the business had been concluded for which are travelers had come, they went back with honor, taking leave of their kinsmen who were courtiers of the king and are called the Varangians, armed with the seal of the king].[44] This, again, demonstrates that there generally was a good relationship between the Byzantine Emperor and warriors from Denmark and Norway, but the brevity of the description does not allow us to speculate as to whether any of the crusaders had entered the service of the Emperor.

**42** Edda Snorra Sturlusonar, ed. F. Jónsson. Copenhagen 1931, 158–159.
**43** Scriptores ed. Gertz (as footnote 20 above), 490–491.
**44** Ibid., 491.

In summary, the crusading narratives of Eiríkr, Sigurðr and Rǫgnvaldr indicate that Scandinavian kings placed great importance on their connections to the Byzantine emperor and were very proud of this relationship. We have no Byzantine sources which mention these visits but that does not mean that they were of no significance to the emperor. The messengers sent by emperor Alexios III to Norway, Sweden and Denmark in 1196 indicate that the emperor had made note of these earlier visits and was optimistic about the willingness of Scandinavian monarchs to continue their support of the Roman emperor in Constantinople, the greatest of lords and the sole "stólkonungr".

## Cautionary tales

The crusading narratives of the Scandinavian monarchs further developed in the thirteenth century, and were often enriched with great details. This does not make them inherently more reliable, seeing as amplification and elaboration were a common feature of medieval storytelling. It is, however, quite possible that these later narratives were influenced by developments that had occurred after 1196 and had changed the nature of Byzantine-Latin relations. The most important event in that respect is the Latin conquest of Constantinople during the Fourth Crusade in 1204 and the creation of a Latin empire, as well as the many smaller principalities in the territories formerly belonging to the Byzantine Empire. These were countered by the creation of Greek principalities in Nicaea, Epirus, and Trebizond, of which the first one finally managed to conquer Constantinople in 1261 and instigated the last phase of the Byzantine empire.

The events leading up to the Fourth Crusade have been the subject among historians in recent decades. It is evident that the animosity between Byzantium and Latins had been growing for a long time, with many of the previous crusades fueling the distrust.[45] In addition, the disastrous results of the Fourth Crusade created a lasting distrust between Latins and Greeks, replacing an earlier period of some tension, but also of cooperation and long-standing alliance. This changed situation between the Byzantine Empire and the main Latin powers

**45** See for instance M. Angold, The road to 1204: the Byzantine background to the Fourth Crusade. *Journal of Medieval History* 25 (1999) 257–278; Lilie, Byzanz und die Kreuzzüge (as footnote 20 above) 124–156; A. Laiou, Byzantium and the Crusades in the twelfth century: why was the Fourth Crusade late in coming?, in idem (ed.), Urbs capta: the Fourth Crusade and its consequences. *Réalités byzantines*, 10. Paris 2005, 17–40; J. Harris, Collusion with the infidel as a pretext for military action against Byzantium (1180–1204), in S. Lambert / H. J. Nicholson (eds.), Clash of cultures: the languages of love and hate. Turnhout 2012, 99–117.

may be reflected in some of the Old Norse literature written after 1204, although one should avoid placing too much importance on any single event which could have occasioned a change in attitudes. A more gradual evolution in attitudes should rather be assumed, an evolution which was in progress during the twelfth century, although the Nordic peoples seem to have resisted this trend for a long time. The importance of the capture of Constantinople and the establishment of the Latin Empire there lies rather in the fact that the Scandinavians now lost the traditional focal point of allegiance to the Byzantine Emperor, which may have weakened a traditionally solid relationship.

The elaborate description of King Eiríkr's crusade in the *Gesta Danorum* of Saxo Grammaticus, written around 1210, may reflect this gradual erosion of a long-established relationship.[46] According to Saxo, Emperor Alexios I received King Eiríkr outside the city walls of Constantinople and kept the gates closed, as he mistrusted the king's intentions. Eiríkr asked the emperor for permission to speak to his countrymen in the Varangian Guard, which the emperor permitted, but he sent bilingual spies to listen in on the king. According to Saxo

> [a]dhec Danos summa a se familiaritate cultos eadem suspicionis occasione notabat, perinde ac maiorem patrii regis quam stipendiorum suorum respectum acturos. Inter ceteros enim, qui Constantinopolitane urbis stipendia merentur, Danice uocis homines primum militie gradum obtinent, eorumque custodia rex salutem suam uallare consuevit.[47]

> At the same time he also suspected the Danes that he had a close relationship with, as he thought that they would have greater respect for a king from the homeland than for the money have paid them. Among the soldiers serving in Constantinople, it is those who speak the Danish tongue that have the highest rank in the army and normally serves as the personal bodyguard of the emperor; *Gesta Danorum* 12.7.1.

---

**46** The time of the composition of Gesta Danorum is a thorny issue. As the work ends with the events of 1185, it is possible that the author began work on its composition already at that time. However, the preface of the work, dictated to Archbishop Anders Sunesen, mentions the Danish conquest of the areas north of the Elbe river in 1208 so the completed version must be dated to the years following that event. That does not, however, preclude the possibility that Saxo's views had been established well before 1204 and that date should not be seen as a fixed break in Danish views regarding Byzantium, which probably evolved more slowly and became, in time, influenced by traditional Latin negative stereotypes.

**47** Saxo Grammaticus, Gesta Danorum. Danmarkshistorien, ed. K. Friis-Jensen, Copenhagen 2005, II 79.

Eiríkr then held a rousing speech where he exhorted the guards to remain loyal servants of the emperor and said that he would not tolerate it if they did not show the same fidelity to the emperor as they did to himself. Hearing this, the emperor relaxed and gave Eiríkr a solemn reception in the city, bestowed him with gifts and provided him with ships and provisions for his journey. This distrust and tension between the emperor and king is not mentioned in earlier sources, although Saxo also emphasizes the Danish king's loyalty to the emperor. Such a narrative must be read in the context of increased tension between the emperor and western monarchs from 1180 onward, especially after the conquest of Constantinople in 1204.[48]

In contrast, the same crusade is described in the Old Norse *Knýtlinga saga*, composed in the 1250s, but in that narrative there is no mention of any tension between the emperor and the king. However, there is a short tale comparing King Eiríkr and King Sigurðr, relating that "Álexis Girkjakonungr" [King Alexios of the Greeks] offered them both a choice between half a ton of gold or to have horse races held in their honour. Whereas Sigurðr chose the horse races, Eiríkr chose the gold "ok greinask menn at því, hvárt hǫfðingligar þótti kosit vera" [and the opinion of people is divided, which of them chose more majestically].[49] As *Knýtlinga saga* is based on some of the same sources as *Gesta Danorum*, including *Eiríksdrápa*, one might surmise that these sources did not include any narratives about the distrust between the emperor and the king, or of Eiríkr's speech to the Varangians.

In the Old Norse *Morkinskinna*, composed around 1220, there is an elaborate account of Sigurðr Jórsalafari's crusade and his stay in Constantinople, richly detailed and probably based in part upon the testimony of those who had actually been in the city. In this episode there is also an account which seems to highlight some tension between the king and the emperor. When exposed to the splendour of the imperial city, King Sigurðr told his fellow crusaders to look as if they were not impressed:

> Þat er sagt at Sigurðr konungr léti með gulli skúa hesta sína ok sinna manna áðr hann reið inn í borgina. Þá mælti hann til sinna manna at þeir skyldi ríða ríkmannlega ok vǫlduliga í borgina ok láta sér lítit finnask um alla nýbreytni, líta ok eigi til þó skúarnir hryti undan hestunum, ok svá gera þeir nú.[50]

---

**48** It should be emphasized that the Varangian contingent was still an important part of the Byzantine army in the years preceding the fourth crusade, see for instance Scheel, Skandinavien und Byzanz (as footnote 7 above), 248 – 259.

**49** Íslenzk fornrit XXXV. Danakonunga sǫgur, ed. B. Guðnason. Reykjavík 1982, 236 – 237.

**50** Íslenzk fornrit XXIV. Morkinskinna II, ed. Á. Jakobsson & Þ. I. Guðjónsson. Reykjavík 2011, 96.

> We are told that King Sigurðr had his horses shod with gold before riding into the city. Then he told his men to ride boldly into the city and pay attention to all the novelties they saw and take no notice even if the shoes fell off the horses. They acted accordingly.

Further tales are told of Sigurðr's efforts to be accepted as the emperor's equal.[51] Nevertheless, the relation between King Sigurðr and Emperor Alexios is described as very amiable in *Morkinskinna* and there is a vivid account of the horse-races the emperor held in Sigurðr's honour.

This pride of a Norwegian king is a novelty in the account in *Morkinskinna* but might be an indication of increased tension between the emperor and the Scandinavian kings at the time of *Morkinskinna*'s composition.[52] Nevertheless, there is no indication that Sigurðr or any other Scandinavian would have regarded himself as anything but an ally of the emperor. In both Saxo's tale of Eiríkr and *Morkinskinna*'s tale of Sigurðr, the ultimate message is that the Scandinavian kings wished to demonstrate their strength to the emperor, while remaining friends and allies.

Karsten Fledelius has pointed out that these narratives show no awareness of the schism between the Latin and the Greek churches.[53] The present author has, in addition, demonstrated that the concept of a religious schism is almost completely lacking in mediaeval Old Norse literature.[54] The notion of a serious rivalry between the Greeks and Latins could thus hardly become a major feature of narratives concerning the relation between the Byzantine emperor and the Scandinavian monarchs. Nevertheless, as can be seen from both the *Gesta Danorum* and *Morkinskinna*, trust became a more important issue between the emper-

**51** The motif of the golden horseshoes is a literary topos, taken from earlier narratives of Western crusades who wished to impress the Byzantine Emperor. See for instance the description found in the Gesta Normannorum Ducum by William of Jumieges, of a visit of Duke Robert of Normandy to Constantinople in 1035; The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigni II, ed. E. M. C. Van Houts. Oxford 1995, 82. For a further discussion of Robert's visit, see E. M. C. Van Houts, Normandy and Byzantium in the eleventh century. *Byzantion* 54 (1985) 544–559.

**52** On Sigurðr's performance in Constantinople as an assertion of kingly identity see Á. Jakobsson, Image is everything: the Morkinskinna account of King Sigurðr of Norway's journey to the Holy Land. *Parergon* 30 (2013) 121–40.

**53** K. Fledelius, Royal Scandinavian travellers to Byzantium: the vision of Byzantium in Danish and Norwegian historiography of the early 13th century – and in the Danish historical drama of the early 19th century", in: Byzantium – Identity, image, influence. XIXth International Congress of Byzantine Studies, University of Copenhagen, 18–24 August 1996, Major Papers. Copenhagen 1997, 212–218.

**54** S. Jakobsson, The schism that never was: Old Norse views on Byzantium and Russia. *Byzantinoslavica* 66 (2008) 173–188.

or and the Nordic monarchs in the early thirteenth century. In both narratives, such doubts prove to be misplaced.

## Conclusion

The mission of Emperor Alexios III to the three Scandinavian monarchs can be explained in many ways. The focus of this article is to establish the context of the journeys of Scandinavian dignitaries to Constantinople in the twelfth century, of which the crusades of King Eiríkr in 1103, King Sigurðr in 1111, Earl Rǫgnvaldr in 1151 and the party of Danish and Norwegian noblemen led by Ásbjǫrn in 1192 are only the most noteworthy examples.

All these journeys are focused, to a greater or lesser degree, on the honour granted to the Nordic dignitaries in Constantinople. Reference is also made to the gifts from the emperor, but only in the instance of the Earl of Orkney is there an explicit reference made to the possibility of the Emperor hiring these travelers as mercenaries. Nevertheless, the descriptions of the crusades revolve very much around the wealth of Constantinople and the trust the Scandinavians enjoyed with the emperor. It does not seem a great leap then to assume that a central part of the bargain was service in exchange for payment of some kind.

Another important feature in all these descriptions is the continued presence of Scandinavian soldiers in the service of the Emperor, the Varangian Guard. Although in one case animosity had occurred between a Varangian and a band of crusaders, this rather seems to have been of a personal nature and not representative of the relations between the Scandinavian Varangians and the crusaders. On the contrary, the Varangians are very much portrayed as countrymen and natural allies of the new arrivals. It can be assumed that the presence of the Varangians contributed a great deal to the good relationship between the Byzantine emperor and all the twelfth century Scandinavian crusaders, whose travelogues have been preserved. The emperor may not have made much distinction between the newly arrived crusaders and the long-established Scandinavians who served in the Varangian Guard. We should keep in mind that Haraldr harðráði was known as the king of "Varangia" in Byzantine sources. Although there are no known individual stories of the messengers sent by Emperor Alexios III to Scandinavia in 1196, people who had served in the Varangian guard would have been a natural choice for that role.[55]

---

**55** It has often been tacitly assumed that Hreiðarr was a Varangian, see for instance SCHEEL, Skandinavien und Byzanz (as footnote 7 above), 196 note 514.

In conclusion, if there had existed a mercenary relationship between the emperor and the Scandinavian monarchs, how then should that relationship be defined? Although medieval Byzantium did not have a formal institution such as vassalage, the emperor certainly regarded some foreign rulers as his oath-bound "liegemen". It seems very probable that all the Scandinavian monarchs were regarded in this light and that the mission of these three men to the Scandinavian courts in 1196 was a part of that established Byzantine trend. That this terminology is not used in the Scandinavian sources is unsurprising, as at the time the Scandinavian monarchies had not developed feudal institutions and, indeed, some of them would never do so.

DE GRUYTER DOI 10.1515/bz-2017-0020 — BZ 2017; 110(3): 673–690

Andrea Lai

# Nuove osservazioni a proposito dell'origine romana del ms. Oxford, Bodleian Library, Laud. gr. 35

**Abstract:** This article contains new palaeographical observations that in the Latin uncial of ms. Oxford, Bodleian Library, Laud. gr. 35 (VI–VIIth Centuries) recognise the characteristic features of the Roman uncial, which was typical of those manuscripts produced in Rome during the Pontificate of Gregory the Great (590 – 604). There are several arguments, in historical and cultural terms, that are in conflict with the alleged Sardinian origin of this bilingual Greco-Latin codex of *Acts of the Apostles* and confirm that probably it was made in a monastery of Rome (maybe in S. Andrea al Celio) in order to be used as glossary, useful to learn Greek language.

**Adresse:** Dr. Andrea Lai, Università degli Studi di Sassari; indirizzo: Via Giuseppe Manno 26, 07100 Sassari, Italia; alai@uniss.it

Il ms. Oxford, Bodleian Library, Laud. gr. 35 (= CLA II 251) è un glossario bilingue e digrafico latino-greco degli *Atti degli apostoli*, allestito tra la fine del VI secolo e il principio del VII.[1] Le due versioni del libro neotestamentario corrono parallele,

**1** Sul ms. si vedano: T. Hearnius (ed.), Acta apostolorum Graeco-Latine litteris maiusculis e codice Laudiano characteribus uncialibus exarato et in Bibliotheca Bodleiana adservato. Oxonii 1715; C. von Tischendorf (ed.), Monumenta sacra inedita IX. Codex Laudianus sive Actus Apostolorum Graece et Latine ex codice olim Laudiano iam Bodleiano sexti fere saeculi. Addita sunt nonnulla ex celebri codice prophetarum Marchaliano Vaticano. Lipsiae 1870; J. Belsheim (ed.), Acta apostolorum ante Hieronymum Latine translata e codice Latino-Graeco Laudiano Oxoniensi. Christiania (Oslo) 1893; B.R. Motzo, Barlumi dell'Età bizantina, in: Studi di storia e filologia, I. Cagliari 1927, 64 – 71; E.A. Lowe, An eighth-century list of books in a Bodleian manuscript from Würzburg and its probable relation to the Laudian Acts. *Speculum* 3 (1928) 3 – 15 e tav. 2 – 3 (= in idem / L. Bieler [ed.], Palaeographical papers 1907 – 1965, I. Oxford 1972, 239 – 250 e tav. 28 – 30); CLA II 251; G. Cavallo, Ricerche sulla maiuscola biblica. *Studi e testi di papirologia editi dall'Istituto Papirologico G. Vitelli di Firenze*, 2. Firenze 1967, in part. 100, 105 – 106 e tav. 93; idem, Funzione e strutture della maiuscola greca tra i secoli VIII–XI, in: La paléographie grecque et byzantine. Paris 21 – 25 octobre 1974. *Colloques internationaux du CNRS*, 559. Paris 1977, 106; C. Mango, La culture grecque et l'Occident au VIII[e] siècle, in: I

distribuite su due colonne per pagina, e il loro esame rivela che il codice fu esemplato da un manoscritto allestito anch'esso a modo di glossario.[2] Queste versioni, latina e greca, segnate dalla critica rispettivamente come *e* ed *E*, non corrispondono a due recensioni diverse, ma a un'unica recensione latino-greca i cui testi si influenzano reciprocamente fino a rispecchiarsi (sono rilevabili retroversioni dal latino al greco, anche se più spesso è il testo *e* a essere in-

problemi dell'Occidente nel secolo VIII, 2. *Settimane di studio del CISAM*, 20. Spoleto 1973, 683 – 721, in part. 688 – 690; O. K. Walther, Codex Laudianus G 35. A re-examination of the manuscript, including a reproduction of the text and an accompanying commentary. Unpublished Ph. D. Thesis, University of St. Andrews 1980 (si tengano presenti almeno le due carenze bibliografiche principali di questa tesi: Cavallo, Ricerche, per gli aspetti paleografici e per la datazione del ms., e Mango, La culture grecque, per l'inquadramento dei testi secondari presenti nel ms.); J. Irigoin, De l'alpha à l'oméga. Quelques remarques sur l'évolution de l'écriture grecque. *Scrittura e civiltà* 10 (1986) 7 – 19, in part. 8, 12 – 14 e tav. 3 – 4 (sulle aggiunte in minuscola greca del VII–VIII secolo di f. 227r); P. Radiciotti, Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci nella Tarda Antichità. *Papyrologica Lupiensia* 7 (1998) 153 – 185, in part. 160 – 163; G. De Gregorio, Materiali vecchi e nuovi per uno studio della minuscola greca fra VII e IX secolo, in G. Prato (ed.), I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio internazionale di paleografia greca (Cremona, 4 – 10 ottobre 1998), I. *Papyrologica Florentina*, 31. Firenze 2000, 83 – 151, in part. 111 – 112 (ancora a proposito delle aggiunte in minuscola greca); C. Carletti, "Scrivere i santi": epigrafia del pellegrinaggio a Roma nei secoli VII–IX, in: Roma fra Oriente e Occidente, II. *Settimane di studio del CISAM*, 49. Spoleto 2002, 323 – 360, in part. 357 – 359 (per importanti analogie grafiche e contenutistiche fra i graffiti romani e le aggiunte in minuscola greca di f. 227r); B. Bischoff, Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen), II. Laon–Paderborn. Wiesbaden 2004, 367, n. 3812a (solo a proposito delle aggiunte latine dei secoli IX, X e X–XI); P. Orsini, Manoscritti in maiuscola biblica. Materiali per un aggiornamento. *"Collana scientifica". Studi archeologici, artistici, filologici, letterari e storici*, 7. Cassino 2005, 47, 163, 247; P. Radiciotti, Le Sacre Scritture nel mondo tardoantico grecolatino, in P. Cherubini (ed.), Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia. *Littera Antiqua*, 13. Città del Vaticano 2005, 33 – 60, in part. 55 – 56; C. M. Tuckett, Nomina Sacra in Codex E. *The Journal of Theological Studies* 57 (2006) 487 – 499; A. Lai, Il codice Laudiano greco 35 e la Sardegna altomedievale. *Bollettino di studi sardi* 1 (2008) 129 – 144; idem, Flavio Pancrazio δοὺξ Σαρδινίας: un contributo alla prosopografia altomedievale sarda dal codice Laudiano greco 35. *Sandalion* 31 (2008) 169 – 189; idem, Il codice Laudiano greco 35. L'identità missionaria di un libro nell'Europa altomedievale. *Bibliographica*, 3. Cargeghe 2011; D. E. Mairhofer, Medieval manuscripts from Würzburg in the Bodleian Library, Oxford. A descriptive catalogue. Oxford 2014, 120 – 136, tav. 5 – 7. Una riproduzione digitale ad alta definizione del ms. è fruibile in linea all'indirizzo <http://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/Discover/Search/#/?p=c+0,t+,rsrs+0,rsps+10,fa+,so+ox%3Asort%5Easc,scids+,pid+55b2e494 – 4845 – 403e-9ba6-d812bda79329,vi+a4d36822 – 1a1d-4844 – 91b8 – 4a7a85a7bc33> (ultima consultazione 25 agosto 2017).

**2** Cf. *infra*, contesto della nota 13.

fluenzato da *E*).[3] Tale circostanza priva il Laudiano, così come tutti gli altri bilingui della Bibbia, di qualsiasi utilità in una prospettiva critico-testuale per la ricostruzione degli *Atti*.[4] La copia del codice, eseguita meccanicamente dal modello, è da considerarsi opera di un'unica mano di educazione greca.[5]

Ora, una parte della tradizione storiografica attribuisce il Laud. gr. 35 ad ambito sardo (o ne recepisce l'attribuzione) esclusivamente in virtù della presenza di un editto mutilo del δούξ di Sardegna Flavio Pancrazio, aggiunto in coda al testo principale solo verso la fine del VII secolo.[6] Una simile collocazione

---

**3** Cf. J.H. Ropes, Three papers on the text of Acts. *The Harvard Theological Review* 16 (1923) 163–186, in part. 177–178.

**4** Cf. W. Berschin, Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Nicolò Cusano. *Nuovo Medioevo*, 33. Napoli 1989, 11.

**5** Cf. Radiciotti, Manoscritti digrafici (sopra nota 1) 161.

**6** Cf. Tischendorf (ed.), Monumenta sacra (sopra nota 1) XV; Belsheim (ed.), Acta apostolorum (sopra nota 1) 4; Ropes, Three Papers (sopra nota 3) 175; Motzo, Barlumi dell'Età bizantina (sopra nota 1) 71; Lowe, An Eighth-Century List (sopra nota 1) 13 (= in idem/Bieler [ed.], Palaeographical papers, sopra nota 1, 247); CLA II 251; H.J. Vogels, Codicum Novi Testamenti specimina. Bonnae 1929, 8; C. Bellieni, La Sardegna e i Sardi nella civiltà dell'Alto Medioevo, I. Cagliari 1973, 347; F.C. Casula, Studi di paleografia e diplomatica. *Pubblicazioni dell'Istituto di Storia Medioevale dell'Università degli Studi di Cagliari*, 20. Padova 1974, 126; E. Cau, Note e ipotesi sulla cultura in Sardegna nell'Altomedioevo, in M. Brigaglia (ed.), La Sardegna nel mondo mediterraneo. Atti del primo Convegno internazionale di studi geografico-storici (Sassari, 7–9 aprile 1978), II. Sassari 1979, 3–17, in part. 11; Walther, Codex Laudianus (sopra nota 1); A. Piras, La circolazione del testo biblico in Sardegna in età tardoantica, in P.G. Spanu (ed.), Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari. *Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e ricerche*, 16. Oristano 2002, 155–169, in part. 163; P. Maninchedda, Medioevo latino e volgare in Sardegna. *Strumenti*, 5. Cagliari 2007, 79–83 (nuova edizione ampliata, riveduta e corretta); M. Orrù, recensione ad: Andrea Lai, Il codice Laudiano greco 35. L'identità missionaria di un libro nell'Europa altomedievale. *BZ* 105 (2012) 860–862; idem, Le fonti greche di età bizantina per lo studio della Sardegna altomedievale (VI–XII secolo). Tesi di dottorato inedita, Università degli Studi di Cagliari, 2012–2013, 38–40. Vanno citati tentativi, anche recenti, di corroborare la teoria della confezione sarda del codice che fanno leva su una presunta somiglianza fra il testo latino degli *Atti degli apostoli* del Laudiano e quello utilizzato da Lucifero di Cagliari († 370), somiglianza che proverebbe come almeno il testo latino del bilingue di Oxford circolasse in Sardegna già dal IV secolo: cf., ad es., Walther, Codex Laudianus (sopra nota 1) 3. In realtà, come già nel caso dell'editto di Flavio Pancrazio, si tratta di una pura suggestione, dato che due aspetti fondamentali ne invalidano il valore probatorio: la precarietà della tradizione manoscritta delle opere di Lucifero (e dunque l'impossibilità di conoscere con precisione il dettato del testo biblico da lui utilizzato) e la certezza che egli abbia composto i suoi scritti quando si trovava in esilio lontano dalla Sardegna (355–361). Un discorso analogo vale per la presunta vicinanza fra il testo *e* e quello tràdito dal *Gigas Holmiensis* (ms. Stockholm, Kungliga Biblioteket, A 148 [sec. XIII]): anche in questo caso le argomentazioni probatorie sono basate sulla somiglianza fra il testo tramadato dal codice di

dell'*atelier* di copia rientra pertanto fra i casi in cui l'attribuzione geografica di un prodotto librario è fuorviata dall'eccessiva rilevanza data a fattori storico-bibliotecari a discapito dell'attenzione dovuta invece agli aspetti paleografici.[7] Restituendo la giusta importanza a questi ultimi, si converrà che la distanza grafica e cronologica fra le scritture dei testi paralleli degli *Atti degli apostoli* e quella dell'editto (onciale e maiuscola biblica della fine del VI secolo per i primi, maiuscola corsiva inclinata della fine del VII per il secondo)[8] è tale da rendere labile l'unico argomento sinora portato a sostegno dell'origine sarda del manufatto. In ogni caso, a questa ipotesi si contrappone un filone di studi che tende a localizzare altrove, nella Penisola italiana e soprattutto a Roma, il centro di copia che allestì il Laudiano.[9]

---

Stoccolma e quello della Bibbia di Lucifero di Cagliari. Per una discussione più puntuale di queste argomentazioni e per la bibliografia relativa cf. Lai, Il codice Laudiano. L'identità (sopra nota 1) 29 – 30, con ulteriore bibliografia. Sull'editto del δούξ Flavio Pancrazio e per l'edizione del brevissimo testo contenente, oltre al nome e ai titoli del funzionario, appena quattro parole dell'arenga del documento cf. idem, Flavio Pancrazio (sopra nota 1), con ulteriore bibliografia.

**7** Su questa tendenza, spesso riscontrabile anche nei CLA (che non a caso vedono nella Sardegna la patria probabile del Laudiano: "written probably in Sardinia [cf. Greek edict on fol. 227v]" [ivi, II 251]), si è pronunciato G. Cavallo, Scrittura, alfabetismo e produzione libraria nel Tardo Antico, in: La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 novembre 1979, II. Roma 1981, 523 – 538, in part. 524.

**8** Per le scritture del codice cf. Lai, Il codice Laudiano greco 35. L'identità (sopra nota 1) 17 – 20, con ulteriore bibliografia e, ora, anche *infra*, § 2.

**9** Cf. P. Batiffol, Librairies byzantines à Rome. *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome* 8 (1888) 299 – 308, in part. 307 (il primo a indicare un monastero greco di Roma come luogo d'origine del codice); Cavallo, Ricerche (sopra nota 1) 105 (in cui si dichiara "piuttosto controversa" l'attribuzione del ms. alla Sardegna); E. Blasco Ferrer, Sardisch / Il sardo, in G. Holtus / M. Metzeltin / C. Schmitt (eds.), Lexikon der Romanistischen Linguistik, II/2. Die einzelnen romanischen Sprachen und Sprachgebiete vom Mittelalter bis zur Renaissance / Les différentes langues romanes et leurs régions d'implantation du Moyen Âge à la Renaissance. Tübingen 1995, 239 – 271: 240 – 241 (che oppone una forte critica a Motzo, Barlumi dell'Età bizantina, sopra nota 1, il capostipite locale delle argomentazioni a favore dell'origine sarda del Laud. gr. 35, le cui prese di posizione, anche in merito al nostro manoscritto, sarebbero basate su "mere generalizzazioni indebite" e "ingiustificate deduzioni"); P. Radiciotti, Aspetti di storia della scrittura greco-latina in relazione ai glossari tra l'Antichità e il Medioevo, in: J. Hamesse (ed.), Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. *Textes et études du Moyen Âge*, 4. Louvain-La-Neuve 1996, 121 – 126, in part. 124 nota 7; Idem, Manoscritti digrafici (sopra nota 1) 161 – 163; Carletti, "Scrivere i santi" (sopra nota 1) 357 – 359; Radiciotti, Le Sacre Scritture (sopra nota 1) 55 – 56; G. Cavallo, Quale Bisanzio nel mondo di Gregorio Magno? *Augustinianum* 47 (2007) 209 – 225, in part. 215 – 216 (dove si avalla la posizione sull'origine romana di Radiciotti e Carletti); Orsini, Manoscritti in maiuscola

# 1. Ancóra sul milieu culturale d'origine del codice

Qualche anno fa, dedicandomi a questo tema, feci notare come il codice Laud. gr. 35 sia da ritenersi uno strumento confezionato appositamente per la scuola e come la contraddizione fra i caratteri di lusso, impiegati nel suo allestimento, e la rozza fattura che ci si sarebbe attesi da un libro didattico facciano del Laudiano un *unicum* 'editoriale'.[10] Aspetto che mi consentì di ricostruire i profili di una committenza e di un ambito culturale d'origine del manoscritto d'altissimo livello e di poterne, in seguito, verificare la compatibilità con l'ambiente romano gravitante attorno alla figura di Gregorio Magno (590 – 604).[11] Inoltre, la sua *mise en page* mi permise di riconoscere come latina la committenza[12] e, grazie all'ipotesi già affacciata da A. Jülicher, secondo cui il nostro codice sarebbe l'apografo di un glossario impaginato in maniera facsimilare,[13] di inferire che il *milieu* d'origine del manoscritto implicasse, ancor prima dell'allestimento del manoscritto, una disponibilità di altri libri bilingui e un ragguardevole livello sociale e culturale, oltre che la convivenza di interessi linguistici e culturali bilingui in stretta correlazione con la tradizione lessicografica orientale.

Il profilo-tipo della committenza e del retroterra d'origine così delineato è stato da me messo a confronto con quanto è noto del panorama grafico-culturale sardo e con quello romano. Di tale operazione richiamo brevemente in questo paragrafo i risultati già pubblicati nel 2011 a sfavore della presunta origine sarda

biblica (sopra nota 1) 163 (orientato verso una localizzazione penisulare italiana); Lai, Il codice Laudiano greco 35. L'identità (sopra nota 1) 156 – 167.

**10** Cf. ivi, 145 – 151.

**11** Cf. ivi, 145 – 167.

**12** A conferma di questo vi è, in primo luogo, la disposizione del testo latino nella colonna sinistra in posizione di preminenza: il lettore era portato spontaneamente a cominciare la lettura della pagina da sinistra, se non altro per la natura sinistrorsa della scrittura. Anche l'*ordo verborum* della lingua latina, forzato per adeguarsi, assecondandolo in maniera pedissequa, a quello greco, denuncia che il Laudiano doveva essere destinato, almeno in origine, a un pubblico di cultura latina: difficile pensare che un greco che volesse apprendere il latino potesse farlo con profitto da un testo i cui costrutti riproducessero così fedelmente quelli greci, tanto da essere talvolta poco intellegibili. Inoltre, le numerose glosse presenti – si pensi soprattutto alle traslitterazioni del greco in caratteri latini (ex. gr. ff. 10vb, ll. 1 – 4; 11rb, ll. 1 – 9; 94vb, l. 1; 144vb, ll. 1 – 19), ma anche all'etimologia di *Theophilus* (f. 1r) – attestano che i fruitori del Laudiano sono stati prevalentemente di lingua e cultura latina: cf. Lai, Il codice Laudiano greco 35. L'identità (sopra nota 1) 46 – 50.

**13** Cf. A. Jülicher, Kritische Analyse der lateinischen Übersetzungen der Apostelgeschichte. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 15 (1914) 163 – 188, in part. 182.

e gli elementi a sostegno dell'origine romana,[14] accompagnandoli con alcune nuove riflessioni e con gli opportuni aggiornamenti bibliografici.

Si oppone alla collocazione dell'*atelier* di copia in Sardegna, in primo luogo, l'assenza di centri scrittori documentati per la fine del VI secolo: dell'unico *scriptorium* tardoantico, quello impiantato da Fulgenzio di Ruspe presso la basilica di S. Saturnino (Cagliari) all'inizio del VI secolo, non solo non resta alcuna testimonianza grafica certa, ma si è propensi a credere che la sua vitalità sia stata effimera e limitata al breve esilio sardo del vescovo, concluso già nel 523.[15] Il primo libro copiato nell'isola risale addirittura al XIII secolo inoltrato e, ad oggi, è l'unico prodotto scrittorio conosciuto della cattedrale di S. Maria di Cluso (Cagliari);[16] d'altro canto non è neppure storicamente ipotizzabile né la pre-

**14** Per una disamina dei due contesti sardo e romano cf. Lai, Il codice Laudiano e la Sardegna (sopra nota 1) 85 – 111. Per la valorizzazione degli aspetti storico-culturali a favore dell'origine romana cf. ivi, 156 – 159.

**15** Intorno all'anno 510, sarebbe stato collazionato a Cagliari, proprio nel monastero fulgenziano, il cosiddetto Ilario Basilicano (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Basilicanus*, D 182 = CLA I 1) contenente alcune opere di Ilario di Poitiers. In passato alcuni studiosi hanno considerato questo manoscritto un prodotto grafico sardo (cf. A. Wilmart, L'odyssée du manuscrit de San Pietro qui renferme les œuvres de saint Hilaire, in: Classical and Mediaeval Studies in Honor of Edward Kennard Rand. New York 1938, 293 – 305), tuttavia studi successivi ne hanno mostrato l'origine nordafricana: cf. L. E. Boyle, The 'Basilicanus' of Hilary revisited, in: Scribi e colofoni. Le sottoscrizioni dei copisti dalle origini all'avvento della stampa. Atti del seminario di Erice. X Colloquio del Comité International de paléographie latine (Erice, 23 – 28 ottobre 1993). *Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria"*, 14. Spoleto 1995, 93 – 105, in part. 102 – 103. Sullo *scriptorium* fulgenziano cf. G. Mele, Il monastero e lo "scriptorium" di Fulgenzio di Ruspe a Cagliari nel VI secolo tra culto, cultura e il Mediterraneo, in: Il papato di san Simmaco (498 – 514). Atti del Convegno Internazionale di Studi (Oristano, 19 – 21 novembre 1998). *Studi e Ricerche di Cultura Religiosa*, n. s., 2. Cagliari 2000, 199 – 229, con ulteriore bibliografia sull'Ilario Basilicano, in part. 202, nota 5. Notizie sull'attività di copia in questo cenobio sono nella corrispondenza di Fulgenzio con Eugippio (Fulg. Rusp. Epist. 5, 12): per il testo della missiva si rinvia a J. Fraipont (ed.), Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis Opera, 1. *CCSL*, 91. Turnhout 1968, 239 – 240 e per un suo commento alla scheda elaborata da G. Seche in G. Fiesoli / A. Lai / G. Seche, Libri, lettori e biblioteche nella Sardegna medievale e della prima Età moderna (secoli VI–XVI). *Biblioteche e archivi*, 30. *Texts and Studies*, 2. Firenze 2016, 68, n. 78. Un ramo della trattatistica attribuiva alla Sardegna altri due codici, il *codex Bezae* e il *Claromontanus*, riconosciuti dalla paleografia contemporanea di origine extraisolana: cf. *infra*, nota 48.

**16** Si tratta del ms. Cagliari, Biblioteca universitaria, Fondo Baille, S.P. 6 bis. 4.7, contenente il Sinodo di Santa Giusta (1226) e testi letterari di varia natura, riconducibile all'antica cattedrale del giudicato di Cagliari grazie a una nota manoscritta: cf. G. Mele, Sic domus ista. Poesia agiografica e canto liturgico a Santa Igia (Cagliari, BUC, S.P. 6 bis 4.7, sec. XIII$^{I}$), in A. Piras / D. Artizzu (eds.), L'agiografia sarda antica e medievale: testi e contesti. Atti del Convegno di Studi

senza, anche fugace, di individui in grado di produrre in proprio un codice (come avveniva nell'Oriente bizantino o, secoli prima, nel mondo antico) e per giunta così impegnativo, né l'esistenza di eventuali di committenti. Ancora si oppongono alla confezione in Sardegna l'assenza di scuole, situazione questa che si registrava fin dall'Antichità,[17] e il basso livello culturale del clero: si pensi alla testimonianza resa in merito dall'*Epistolario* gregoriano, che lumeggia il profilo molto carente persino dei vescovi posti a capo delle diocesi più importanti.[18] Infine va ricordata la mancanza di interessi culturali bilingui latino-greci fino almeno alla metà del VII secolo: a questa altezza cronologica risalgono infatti le prime attestazioni rilevanti di orientali in Sardegna.[19] La concordia di tutti questi

---

(Cagliari, 4 – 5 dicembre 2015). *Studi e Ricerche di Cultura Religiosa*, n. s., 9. Cagliari 2016, 199 – 237, con ulteriore bibliografia.

**17** Cf. A. Mastino, Analfabetismo e resistenza: geografia epigrafica della Sardegna, in A. Calbi / A. Donati / G. Poma (eds.), L'epigrafia del villaggio. *Epigrafia e Antichità*, 12. Faenza 1993, 457 – 536.

**18** Cf. R. Turtas, Storia della Chiesa in Sardegna. Dalle origini al Duemila. Roma 1999, 117. Le prime scuole sono documentate, ma solo a livello normativo, nel secondo decennio del XIII secolo, in un contesto storico e culturale totalmente mutato rispetto a quello che qui interessa: si veda la recezione della Costituzione XI (*De magistris scholasticis*) del Concilio Lateranense IV (1215) nel Sinodo di Santa Giusta (Oristano) del 1226 (cf. G. Zichi, Gli statuti conciliari sardi del legato pontificio Goffredo dei Prefetti di Vico [a. 1226]. Sassari 1988, 85). Ancora più tarda è la prima presenza documentata di maestri e allievi, attestati solo nel XIV secolo inoltrato: cf. A. Lai, Sulla consistenza del patrimonio librario della Chiesa di Cagliari prima della spoliazione del 1333. *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 120 (2018) in corso di stampa, con ulteriore bibliografia.

**19** Per un quadro generale sulla Sardegna bizantina cf. A. Guillou, La lunga età bizantina. Politica ed economia, in M. Guidetti (ed.), Storia dei Sardi e della Sardegna, I. Milano 1988, 329 – 371; P.G. Spanu, La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo. *Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e ricerche*, 12. Oristano 1998, 199 – 210; P. Corrias (ed.), Forme e caratteri della presenza bizantina nel Mediterraneo occidentale: la Sardegna (secoli VI–XI). Atti del Convegno di Oristano (22 – 23 marzo 2003). *Archèos*, Cagliari 2012. Per gli aspetti culturali cf. A. Guillou, La diffusione della cultura bizantina, in Guidetti (ed.), Storia dei Sardi (sopra nota 19) 373 – 423; Maninchedda, Medioevo latino (sopra nota 6) 57 – 92 e, in part. sull'uso limitato della lingua greca, 7 – 13 e 77; G. Strinna, Litteris semigraecis ac barbaris exarata monumenta. Sulla scripta sarda in caratteri greci, in: Alle radici dell'identità. Linguaggi e rappresentazione del potere nella Sardegna medievale. Roma, in corso di stampa. Per le questioni ecclesiastiche cf. Turtas, Storia della Chiesa (sopra nota 18) 99 – 175. Sull'influsso della cultura bizantina nello sviluppo di alcuni culti e nella produzione agiografica cf. A. Lai, Presenza mariana e potere in Sardegna: alcune riflessioni sul ruolo dell'inculturazione greca nella diffusione del culto della 'Madre di Dio' in età giudicale (secoli XI–XIII), in V. Milazzo / F. Scorza Barcellona (eds.), Bilinguismo e produzione agiografica. Roma, in corso di stampa e A.M. Piredda, Sant'Efisio stratilates, ibid.

elementi non può che indurre a reputare altamente improbabile l'ipotesi di un'origine sarda del Laud. gr. 35.

Al contrario, il panorama peninsulare italiano e quello romano del VI secolo sono tutt'altro che spogli di attività libraria e per entrambi sopravvivono tracce della trascrizione di altri codici bilingui.[20] Limitandoci al solo caso di Roma, in questo periodo si ha memoria, oltre che di uno *stationarius* operante presso S. Pietro in Vincoli,[21] di un'intensa e ben strutturata attività libraria attorno alla figura di Gregorio Magno.[22] Attraverso l'*Epistolario* del pontefice apprendiamo, infatti, che da Roma furono inviati ai suoi interlocutori numerosi codici, alcuni dei quali elaborati sicuramente *in loco* sotto la sua attenta sorveglianza.[23] Peculiare della produzione di lusso del VI secolo è una stilizzazione grafica distintiva dei codici che furono confezionati nell'Urbe: si tratta della cosiddetta onciale romana, attestata in manoscritti di pregevolissima fattura giunti sino a

---

**20** Sul tema si vedano almeno A. Petrucci, Scrittura e libro nell'Italia altomedievale. Il sesto secolo, in: A Giuseppe Ermini. Spoleto 1970, 157 – 213 e Idem, Scrittura e libro nell'Italia altomedievale. *Studi Medievali*, s. III, 14 (1973) 961 – 1002. Per l'Italia meridionale cf. E. Condello, Una scrittura e un territorio. L'onciale dei secoli V–VIII nell'Italia meridionale. *Biblioteca di "Medioevo latino". Collana della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino*, 12. Spoleto 1994. Sulla scrittura onciale del Nord Italia cf. E. Cau, Ricerche sui codici in onciale dell'Italia settentrionale (sec. IV–VI). *Ricerche medievali* 3 (1968) 3 – 26. Per ciò che attiene all'ambito greco, si può dire che, a partire dal VI secolo, sono attestati in Italia nuclei di popolazione grecofona capaci di raccogliere, conservare e produrre libri: cf. P. Canart / A. Jacob / S. Lucà, Introduzione, in: Codici greci dell'Italia meridionale. Catalogo della mostra Grottaferrata – Biblioteca del Monumento Nazionale (31 marzo – 31 maggio 2000). Roma 2000, 17 – 34, in part. 19. La produzione di biligui è attestata nell'area norditaliana del VI–VII secolo dal Salterio bilingue (ma non digrafico) greco-latino utilizzato per la scuola (ms. Verona, Biblioteca Capitolare I [1] = CLA IV 472): cf. W. Berschin, Griechisches in der Domschule von Verona, in G. Cavallo / G. De Gregorio / M. Maniaci (eds.), Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice (18 – 25 settembre 1988), 1. *Biblioteca del "Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia"*, 5. Spoleto 1991, 221 – 234.

**21** Il primo a rilevare l'esistenza della *statio Gaudiosii librarii ad vincula Sancti Petri civitate Romana* fu D. De Bruyne, Gaudiosus, un vieux libraire romain. *Revue Bénédictine* 30 (1913) 343 – 345. Sull'argomento cf. anche P. Supino Martini, Aspetti della cultura grafica a Roma fra Gregorio Magno e Gregorio VII, in Eadem, Scritti "romani". Scrittura, libri e cultura a Roma in Età medievale. *Studi del Dipartimento di Storia, Culture, Religioni – Sapienza Università di Roma*, 5. Roma 2012 (= Roma nell'Alto Medioevo. *Settimane di studio del CISAM*, 48. Spoleto 2001, 921 – 968), 213 – 250, in part. 214.

**22** Va aggiunto che Roma è la patria di almeno un altro bilingue digrafico, seppure più tardo rispetto al Laudiano, allestito a partire da un libro biblico: cf. *infra* nota 26 e relativo contesto.

**23** Cf. P. Fioretti, Composizione, edizione e diffusione delle opere di Gregorio Magno. In margine al Codex Trecensis. *Scripta* 1 (2008) 61 – 75.

noi e considerati il riflesso degli ambienti librari e lapidari legati al Patriarchio lateranense e alle istituzioni monastiche cittadine (fra queste ultime, si tenga ben presente, anche S. Andrea al Monte Celio).[24]

Nell'ambito della produzione libraria greca non è facile verificare l'esistenza di centri di copia attivi alla fine del VI secolo, ma si ha notizia della presenza di scribi orientali, operanti in città già nei primi anni del VII secolo (si pensi a un tale *scriba* Paolo, *genere Ciliciensis*, documentato tra il 614 e il 619)[25] e della cui laboriosità è giunto fino a noi almeno un esempio bilingue e digrafico greco-latino: il ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, Coislin 186 (= CLA V 520), un glossario allestito a Roma in una maiuscola biblica fortemente influenzata dall'onciale romana.[26] L'attività scrittoria in campo greco è confermata, sebbene

---

**24** Cf. A. Petrucci, L'onciale romana. Origini, sviluppo e diffusione di una stilizzazione grafica altomedievale (sec. VI–IX). *Studi medievali*, s. III, 12/1 (1971) 73 – 134. Si sono attribuiti codici latini all'ambito romano del VI secolo, oltre che per gli aspetti grafici, anche sulla base di uno stile di ornamentazione proprio: cf. D. Hoogland Verkerk, Biblical Manuscripts in Rome 400 – 700 and the Ashburnham Pentateuch, in J. Williams (ed.), Imaging the Early Medieval Bible. Chicago 1999, 97 – 120. Uno stile d'ornamentazione romano sarebbe alla base anche di manoscritti greci successivi, prodotti contro le tendenze orientali iconoclastiche da mani orientali formate a Roma: cf. M. D'Agostino, Furono prodotti manoscritti greci a Roma tra i secoli VIII e IX? Una verifica codicologica e paleografica. *Scripta* 6 (2013) 41 – 56, in part. 42. La localizzazione romana di codici greci in base all'ornamentazione è ritenuta però insostenibile da V. Pace, Alla ricerca di un'identità: affreschi, mosaici, tavole dipinte e libri a Roma fra VI e IX secolo, in C. Carbonetti / S. Lucà / M. Signorini (eds.), Roma e il suo territorio nel Medioevo. Le fonti scritte fra tradizione e innovazione. Atti del Convegno internazionale di studio dell'Associazione italiana dei Paleografi e Diplomatisti (Roma, 25 – 29 ottobre 2012). Spoleto 2015, 471 – 498, in part. 492 – 498. Sulla produzione di codici greci a Roma a partire dal VII secolo è fondamentale M. L. Agati, Centri scrittori e produzione di manoscritti greci a Roma e nel Lazio (secc. VII–IX in.). *BollGrott*, n.s., 48 (1994) 141 – 165.

**25** Cf. J.-M. Sansterre, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI[e] s. – fin du IX[e] s.). *Mémoires de la classe des lettres*, s. II, 66/1. Bruxelles 1983, 175.

**26** Si tratta di un Salterio greco-latino risalente al tardo VII secolo e vergato in maiuscola biblica e onciale romana: cf. D'Agostino, Furono prodotti [sopra nota 24] 45, nota 6 e relativo contesto. Alla pari del Coislin, anche il più tardo Giobbe di Patmo (ms. Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, 171), risalente al tardo secolo VIII, è stato attribuito all'Urbe per via dell'influenza esercitata dall'onciale romana sulle lettere greche ad andamento ricurvo (cf. ivi, 45 – 46), ma in questo caso non vi è accordo fra gli studiosi (cf. Agati, Centri scrittori [sopra nota 24]). Alla Roma dell'inizio del VII secolo era stato attribuito anche il Dioscoride di Napoli (ms. Napoli, Biblioteca Nazionale, ex Vindob. 1), successivamente ritenuto di ambito ravennate, seppure senza alcuna certezza assoluta per la mancanza di dati oggettivi: cf. G. Cavallo, La cultura italo-greca nella produzione libraria, in: I Bizantini in Italia. *Antica Madre. Collana di studi sull'Italia antica*, 5. Milano 1986[2], 497 – 612, in part. 502 e Idem, Introduzione, in: C.

indirettamente, anche dai traduttori di cui erano muniti il *Sacrum palatium* e la Cancelleria papale.[27] Presso quest'ultima, in particolare, si ritiene sia stato in uso, almeno fin dal V secolo, un florilegio patristico greco, il cosiddetto *Florilegium florilegiorum*, che fu impiegato dal personale dello *scrinium* durante i concili e nella compilazione degli omeliari liturgici.[28] Nel VII secolo, ancora presso la cancelleria pontificia, è da rilevare la presenza, fra i *notarii ecclesiae Romanae*, di individui bilingui capaci di assistere il pontefice e i padri durante i lavori sinodali: è il caso del Sinodo lateranense del 649, in cui Massimo il Confessore, che ebbe un ruolo fondamentale nella preparazione dell'assemblea e nella redazione degli atti, fu supportato da un'*équipe* di monaci traduttori presenti in città.[29]

Si può dire che, a Roma, gli interessi bilingui non vennero mai meno grazie al continuo rapporto con la cultura classica – ne sono esempio i casi di Boezio e

---

Bertelli / S. Lilla / G. Orofino (eds.), Dioscurides Neapolitanus, I. *Codices mirabiles*, 2. Roma / Graz (Austria) 1992, 1–13, in part. 13.

**27** A proposito di quest'ultima, non va dimenticato che uno dei primi atti, cui il neo-eletto vescovo di Roma era tenuto, era proprio quello di comunicare, per mezzo della cosiddetta epistola sinodica, l'accettazione della carica e la propria *professio fidei* ai quattro patriarchi d'Oriente. Su questi aspetti Cf. D. Bianconi, Le traduzioni in greco di testi latini, in: G. Cavallo (ed.), Lo spazio letterario del Medioevo, III. Le culture circostanti, 1. La cultura bizantina. Roma 2004, 519–568, in part. 538.

**28** Cf. L. Buono / E. Russo, ROME: un'infrastruttura elettronica per lo studio degli omeliari. *Studi medievali*, s. III, 56/2 (2015) 843–884, in part. 867, con ulteriore bibliografia.

**29** Sul notariato nella Chiesa di Roma fra IV e VII secolo cf. F. Martello, All'ombra di Gregorio Magno. Il notaio Paterio e il Liber testimoniorum. *Fundamentis novis. Studi di letteratura cristiana antica, mediolatina e bizantina*, 1. Roma 2013, 33–103, in part. 97–103 per la presenza dei *notarii* al Sinodo del 649. In proposito, va precisato che non tutti gli studiosi sono concordi nel riconoscere la storicità di questa assise: per R. Riedinger, editore critico degli atti, si tratterebbe di pura finzione letteraria, ossia di un testo composto in greco da Massimo e dai collaboratori lateranensi bilingui, poi tradotto in latino e quindi tramandato alla storia come se fosse stato realmente celebrato (il papa e i firmatari si sarebbero limitati ad ascoltare la lettura della versione finale e a ratificarla con la loro firma); secondo P. Conte si sarebbe trattato, invece, di una sorta di 'dramma sinodale', in cui ciascun convenuto, nell'alula del sinodo, avrebbe letto in lingua latina la parte di sua spettanza. Quale che sia la valenza da dare al Sinodo del 649, il dato che qui interessa, comune a entrambe le scuole di pensiero, è che gli atti furono scritti in greco a Roma e poi tradotti in latino. L'intera questione è riassunta da E. Zocca, Onorio e Martino: due papi di fronte al monotelismo, in: Martino I papa (649–653) e il suo tempo. Atti del XXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 13–16 ottobre 1991). Spoleto 1992, 103–147, in part. 135–140, con ulteriore bibliografia.

Cassiodoro – e alla volontà della Curia pontificia di affermare l'universalità del successore di Pietro, soprattutto all'indirizzo della *pars Orientis* dell'Impero.[30]

Anche il collegamento con la tradizione lessicografica orientale, indicato da P. Radiciotti come connotante il *milieu* d'origine del Laudiano,[31] può essere facilmente dimostrato. Basti pensare all'allestimento di altri glossari,[32] ai greci stanziati in città prima delle immigrazioni del VII secolo,[33] ai pellegrini diretti *ad limina apostolorum* o da Roma verso i luoghi legati alla vita di Cristo e dei santi orientali, e alle intense relazioni diplomatiche tra la Sede apostolica e Costantinopoli. Tutto ciò manteneva vivo il confronto fra le due lingue, rendendo pienamente plausibile la circolazione del Laudiano come del suo antigrafo e di eventuali altri libri simili. Del resto, l'apprendimento del greco da parte di un occidentale interessato alla carriera diplomatica o burocratica non avrebbe potuto affatto prescindere da strumenti didattici come i codici bilingui.[34]

---

**30** Di recente ha fatto il punto sulla cultura greca a Roma V. von Falkenhausen, Roma greca. Greci e civiltà greca a Roma nel Medioevo, in Carbonetti / Lucà / Signorini (eds.), Roma e il suo territorio (sopra nota 24) 39 – 72, in part. 39 – 57.

**31** Cf. Radiciotti, Le Sacre Scritture (sopra nota 1) 55.

**32** Cf. *supra*, contesto della nota 26.

**33** Cf. F. Burgarella, Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi, in: Roma fra Oriente e Occidente, 2. *Settimane di studio del CISAM*, 49. Spoleto 2002, 943 – 988, in part. 959 – 960. Per la presenza di monaci greci nei secoli VI e VII cf. Sansterre, Les moines grecs (sopra nota 25) e Idem, Le monachisme byzantin à Rome, in: Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo, II. *Settimane di studio del CISAM*, 34. Spoleto 1988, 701 – 750.

**34** Cf. O. Pecere, I meccanismi della tradizione testuale, in G. Cavallo / P. Fedeli / A. Giardina (eds.), Lo spazio letterario di Roma antica, III. La ricezione del testo. Roma 1990, 297 – 386, in part. 367. Libri quale il Laudiano avevano la loro utilità anche a Costantinopoli, dove numerose erano le famiglie senatorie romane trasferitesi a seguito dell'occupazione della Penisola italiana da parte delle popolazioni gotiche; anche qui, come a Roma, è attestata una certa carenza di buoni traduttori, come testimoniato da Gregorio Magno: sulla questione e per ulteriore bibliografia cf. ora von Falkenhausen, Roma greca (sopra nota 30) 41 – 42. Questo dato, incrociato con le fittissime relazioni tra le due capitali, rende molto verosimile che l'antigrafo del nostro codice potesse essere giunto a Roma proprio da Costantinopoli. In ogni caso, come possibile sua provenienza, non vanno trascurate nemmeno le raccolte librarie di cui l'Urbe disponeva, tra le quali basterà ricordare la biblioteca poliglotta di papa Agapito (535 – 536) e i manoscritti provenienti da Vivarium, confluiti poi nello *Scrinium* lateranense. Sulla biblioteca di Agapito cf. H. I. Marrou, Autour de la bibliothèque du Pape Agapit. *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome* 48 (1931) 124 – 169. Sui libri provenienti da Vivarium cf. F. Troncarelli, Vivarium. I libri, il destino. *Instrumenta patristica*, 33. Steenbrugis 1998, che segnala la presenza a Roma di uno dei mss. vivariensi (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Vat. lat. 5704), contenente la traduzione latina del *Commentario al Cantico dei cantici* di Filone di Carpasia approntata da Epifanio Scolastico, già sotto il pontificato di Adriano I (772 – 795) e che ne ascrive l'arrivo nell'Urbe agli anni della vita di Gregorio Magno (cf. ivi, 17). In effetti la

La compatibilità tra il ms. Laud. gr. 35 e l'ambiente culturale romano è pertanto assai elevata. A maggior ragione lo è vagliando la possibilità che il manufatto in questione possa essere stato realizzato a S. Andrea al Celio, cenacolo culturale di fondazione gregoriana dove, secondo il parere di diversi studiosi, sarebbe da individuare uno dei centri scrittori di Roma.[35] Sebbene alla fine del VI secolo la comunità di S. Andrea dovesse essere latina e non si fosse ancora verificato quel passaggio *a Latinitate in Graecitatem* lamentato da Giovanni Diacono a metà del IX secolo,[36] ciò non toglie che il monastero potesse coltivare interessi per la lingua greca già prima di questo avvicendamento; anzi, proprio il fatto che esso ospitasse una comunità latinofona rende più plausibile la necessità di un libro per l'apprendimento del greco: se si considera che un certo numero di monaci provenienti da S. Andrea al Celio accompagnò Gregorio Magno a Costantinopoli durante gli anni in cui questi fu apocrisiario (579–585),[37] si dovrà riconoscere come un codice della tipologia del Laudiano non dovesse risultare per nulla fuori luogo nella dotazione del cenobio. Non si può d'altronde escludere che S. Andrea al Celio potesse già ospitare monaci di provenienza orientale quando era ancora abitato da parlanti latino: nel 649 – dunque poco più di quarant'anni dopo la morte del grande papa e ben due secoli prima della testimonianza di Giovanni Diacono – sottoscrisse gli atti del Sinodo lateranense un certo Thalassius, *abbas S. Andreae*, il cui nome tradisce una

---

ricostruzione di Troncarelli è compatibile con la presenza di alcuni punti di contatto fra l'opera di Filone tradotta da Epifanio e il commentario gregoriano al *Cantico dei cantici:* cf. A. Lai, Alle nozze dello Sposo. Gregorio Magno commentatore del Cantico dei cantici e le sue fonti. *Fundamentis Novis. Studi di letteratura cristiana antica, mediolatina e bizantina*, 3. Roma 2014, 94, nota 64, e 211–212.

**35** Cf. P. Riché, Educazione e cultura nell'Occidente barbarico dal sesto all'ottavo secolo. Roma 1966, 140–144; Petrucci, L'onciale romana (sopra nota 24) 88; M.C. Cartocci, La trasmissione scritta della cultura greca a Roma tra il VI e il IX secolo. *Studi sull'Oriente cristiano* 1 (1997) 30–46, in part. 45. Sull'attività culturale del cenobio si veda anche P. Cherubini, Scrittura e cultura a SS. Andrea e Gregorio e SS. Giovanni e Paolo al Celio tra XI e XII secolo (ovvero gli accenti di Adenolfo), in Carbonetti / Lucà / Signorini (eds.), Roma e il suo territorio (sopra nota 24) 161–194.

**36** "[...] sicut constat Gregorianum monasterium a Latinitate in Graecitatem necessitate potius quam voluntate conversum, ita fideliter praestolatur in Latinitatis cultum favente Domino denuo reversurum": Iohannis Diaconi Vita Sancti Gregorii IV, 82. *PL* 75, 229B. Cf. anche Sansterre, Les moines grecs (sopra nota 25) 63 e Idem, Le monachisme (sopra nota 33) 739.

**37** Cf. G.J.M. Bartelink, Pope Gregory the Great's Knowledge of Greek, in JC. Cavadini (ed.), Gregory the Great. A Symposium. *Notre Dame Studies in Theology*, 2. Notre Dame 1995, 117–136, in part. 120.

probabile origine greca.[38] Anche in questo caso, un glossario qual è quello degli *Atti degli apostoli* troverebbe la sua giusta collocazione, dato che un tratto tipico del monachesimo italo-greco era rappresentato proprio da uno spiccato interesse per le raccolte grammaticali e lessicografiche.[39]

Quale che fosse l'etnia dei religiosi celimontani, non va dimenticato che alcuni libri della biblioteca poliglotta di papa Agapito (535–536), ormai trasferita dal Celio in Laterano,[40] potevano ancora essere conservati *in loco*, in particolare qualora si fosse trattato di libri didattici, considerati forse di minor pregio per le raccolte pontificali, ma utili per un primo contatto con la lingua di Costantinopoli in un cenobio come S. Andrea al Celio. Ancora, si potrebbe aggiungere che non desterebbe meraviglia se Gregorio Magno, il quale ebbe modo di lamentare spesso l'assenza di buoni traduttori a Roma,[41] avesse tentato di risolvere il problema dei fraintendimenti disponendo i mezzi necessari – e il bilingue di Oxford si sarebbe prestato ottimamente a essere uno di questi – per sé o per l'addestramento di nuovi traduttori nel cenobio di S. Andrea, dal quale, peraltro, egli era solito attingere i collaboratori più stretti. Un'origine del Laudiano in questo monastero, fulcro dell'attività papale di irraggiamento della fede, troverebbe conforto anche nella natura missionaria dei testi veicolati dal codice – il testo bilingue degli *Atti* (ff. 1ra–226rb), il *Simbolo degli apostoli* nella recensione latina R (f. 226v), un frammento teosofico greco in linea con gli indirizzi di inculturazione impartiti dalla Chiesa di Roma (f. 226v) – e nell'esame delle tappe del suo pellegrinaggio altomedievale: l'arrivo in Sardegna con le missioni evangelizzatrici promosse da Gregorio Magno nel 594 e affidate al vescovo Felice e al monaco Ciriaco, entrambi provenienti da S. Andrea al Celio (Ciriaco ne fu anche l'abate), e il successivo invio in Northumbria per il tramite del missionario

---

**38** Cf. J. B. Mittarelli / A. Costadoni (eds.), Annales Camaldulenses ordinis sancti Benedicti, I. Venetiis 1775, 69. Su Thalassius cf. anche *PmbZ* # 7253.

**39** Tale carattere è stato letto dagli studiosi come un tratto dell'ascendenza culturale siro-palestinese e alessandrina che sta a monte dell'esperienza monastica levantina, diffusasi nella Penisola italiana a partire dal VI secolo: cf. S. Lucà / A. Vena, Resti di un codice grammaticale greco ad Acerenza, in Basilicata. *Νέα Ῥώμη* 11 (2014) 121–144, in part. 140–141 e 143–144.

**40** "Ces livres, en effet, si dangereux pour de simples moines, avaient, au contraire, leur place marquée dans le *scrinium* pontifical": cf. Marrou, Autour de la bibliothèque (sopra nota 34) 127–128.

**41** Sul problema delle traduzioni, riscontrato in modo emblematico sotto il pontificato gregoriano, cf. Bianconi, Le traduzioni (sopra nota 26) 537 e von Falkenhausen, Roma greca (sopra nota 30) 41 e 43.

Benedetto Biscop († 689) che, durante i suoi soggiorni romani, dimorò proprio nel monastero sul Monte Celio.[42]

## 2. Nuovi aspetti paleografici

Quantunque la localizzazione di un manoscritto greco sia notoriamente un'impresa ardua e il risultato si riveli spesso deludente,[43] nel caso del Laud. gr. 35 mi pare si possa far leva sulla presenza di due diverse scritture vergate contestualmente da uno stesso scriba. L'intento del mio contributo, dunque, è quello di isolare nell'onciale di *e* la presenza di elementi grafici connotanti l'area di origine del manoscritto. Del resto, le scritture altomedievali dell'Occidente latino si prestano a localizzazioni anche molto circoscritte, e ciò grazie all'organizzarsi, in seno alle istituzioni monastiche e vescovili, di un'educazione grafica dei copisti molto ben definita; fatto questo che si può riscontrare, più in generale, anche nell'intero iter di produzione del libro.[44] Contrariamente a quanto avveniva in Oriente, dove lo scrivere era un fatto individuale e non prevedeva alcuna forma di coordinamento, in Occidente lo strutturarsi della scrittura si basava sul "contatto più o meno stretto e continuo" tra quanti erano dediti alle pratiche scrittorie: contatto che, di conseguenza, finiva per determinare "certe maniere grafiche comuni e perciò riconoscibili".[45]

Si potrebbe, però, obiettare che lo scriba del Laudiano, essendo di educazione greca,[46] dovesse essere estraneo alle dinamiche scrittorie testé evocate e

---

**42** Sul nesso fra l'origine romana del Laudiano e la natura missionaria dei suoi testi cf. Lai, Il codice Laudiano greco 35. L'identità (sopra nota 1) 163 – 167. Per una ricostruzione puntuale e documentata degli spostamenti del manoscritto dal soggiorno in Sardegna all'attuale luogo di conservazione cf. ivi, 113 – 143 (per le tappe che qui interessano cf. in part. 113 – 123). Su Felice e Ciriaco cf.: P. Bertolini, Felice, *Dizionario biografico degli italiani*, XLVI. Roma 1996, 22 – 24 e G. Braga, Ciriaco, ibid. XXV. Roma 1981, 785 – 786.

**43** Sul tema si veda l'esito della tavola rotonda con gli interventi di G. Cavallo, P. Canart, N.G. Wilson, E. Gamillscheg e J. Irigoin, e coordinata da G. Prato, Per la datazione e la localizzazione delle scritture greche, in idem (ed.), I manoscritti greci, II (sopra nota 1) 671 – 709.

**44** Per le scritture latine non si riscontrano difficoltà insormontabili nella localizzazione del luogi di copia prima del periodo tardomedievale: cf. P. Supino Martini, Sul metodo paleografico: formulazione di problemi per una discussione. *Scrittura e civiltà* 19 (1995) 5 – 29.

**45** G. Cavallo, Data e origine dei manoscritti greci: alle radici del problema, in Prato (ed.), I manoscritti greci, II (sopra nota 1) 673 – 677, in part. 673 – 674.

**46** Cf. *supra*, contesto della nota 5.

che, per questo motivo, la raccolta di indizi localizzanti nella parte latina del nostro codice sia un'operazione resa vana dal mancato inquadramento grafico dell'esecutore. Tuttavia, se si registra un influsso delle scritture latine su quelle greche vergate dai levantini d'Occidente, persino su quelle più standardizzate come la maiuscola biblica[47] (anche in quella del Laudiano, come si vedrà), tracce ancor più profonde della permeabilità fra i due universi scrittori si potranno, allora, cercare e trovare nei segni latini appresi e tracciati da un greco in un contesto culturalmente e graficamente forte qual è quello occidentale, e romano in particolare.

Alla luce di tutto ciò e, soprattutto, sulla scorta delle argomentazioni storico culturali presentate (§ 1), mi sembra dunque opportuno procedere a un confronto fra l'onciale del manoscritto oxoniense e la stilizzazione grafica che va sotto il nome di onciale romana.[48]

---

**47** Cf. P. Canart, Lezioni di paleografia e di codicologia greca. Città del Vaticano 1980, 14 e Orsini, Manoscritti in maiuscola biblica (sopra nota 1) 208. Sull'influsso dell'onciale romana sulla maiuscola biblica del Laudiano cf. *infra*, contesto della nota 51.

**48** Escludo di proposito un confronto grafico con il *codex Bezae* (Cambridge, University Library, Nn II 41 = CLA II 140) e con il *Claromontanus* (Paris, Bibliothèque Nationale, Par. gr. 107 + 107 A + 107 B = CLA V 521), che un filone di studi, ormai superato, attribuiva alla Sardegna. Entrambi i mss. presentano un'onciale di tipo 'bd' denunciante la loro origine orientale, ben diversa – come è stato rimarcato anche di recente – dall'onciale di origine africana abitualmente impiegata in Occidente: cf. Radiciotti, Manoscritti digrafici (sopra nota 1) 158. Del *codex Bezae*, attribuito oltre che alla Sardegna anche a Palestina, Egitto, Antiochia, Penisola italiana e Gallia, sono stati rivalutati gli elementi a favore dell'origine lionese (cf. L. Holtz, L'écriture latine du Codex Bezae, in D. C. Parker / C.-B. Amphoux [eds.], Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium. June 1994. *New Testament Tools and Studies*, 22. Leiden / New York / Köln 1996, 14 – 55, in part. 31 e ss.) e di quella egiziana o siropalestinese (cf. Radiciotti, Manoscritti digrafici, sopra nota 1, 158 – 159). Quanto al *Claromontanus*, la posizione espressa dal Lowe nei CLA è stata spesso interpretata come un "viatico" a collocare l'origine del manoscritto nel Meridione d'Italia: in realtà, come fa notare Radiciotti, assieme alla comunanza degli aspetti grafici con quelli del *codex Bezae*, si deve tenere presente che in quest'area d'Italia non si ha notizia di codici bilingui prima del Medioevo inoltrato (cf. ivi, 159 – 160). Va aggiunto che il *codex Bezae* e il *Claromontanus* non possono essere ritenuti occidentali nemmeno in virtù della recensione "occidentale" del testo biblico greco da essi veicolata: tale definizione, che facilmente si presta ad essere fraintesa dai profani, si riferisce al fatto che la tradizione del testo greco concorda con quello latino più antico, senza che ciò porti con sé alcun significato geo-paleografico capace di far propendere per un'origine occidentale del manufatto. In questo caso la denotazione di "occidentale" è dovuta al fatto che l'erudizione moderna, inizialmente, ha conosciuto tale recensione in maniera indiretta attraverso le versioni latine o per il tramite delle citazioni di Padri della Chiesa come, ad esempio, Ireneo († 375 ca.); ma l'aggettivo, pur giustificato in tale senso, non ha altra estensione dacché la stessa recensione "occidentale" si trova, ad esempio, anche nelle antiche versioni siriache e nei commentari di Efrem il Siro († post 198): cf. J. Gribomont, Les plus anciennes traductions latines, in J. Fontaine / C. Pietri (eds.), Le

Non tenterò un raffronto con la cultura libraria greca di Roma in quanto, come osservato anche di recente, non è possibile individuarne le caratteristiche peculiari, dato che si trattò di un fenomeno avviato da immigrati orientali dalle provenienze più disparate.[49] Tanto meno si potrà instaurare un paragone degli aspetti codicologici, vista la forte disomogeneità che contraddistingue, sotto questo profilo, i manoscritti in maiuscola biblica di area occidentale.[50] Ad ogni modo, credo valga la pena far notare come in *E* si ravvisi spesso lo schiacciamento delle lettere a corpo rotondo quali *epsilon* (f. 152vb, l. 20), *theta* (f. 7rb, l. 10), *omicron* (f. 5rb, l. 3), *sigma* (f. 1vb, l. 2) e *omega* (f. 82vb, l. 4): fatto grafico considerato indice dell'influenza dell'onciale romana sulla maiuscola biblica prodotta in ambiente urbano.[51] Il dato è molto significativo in quanto permette di avanzare l'ipotesi che lo scriba operasse già da tempo a stretto contatto con le abitudini scrittorie di Roma, delle quali, evidentemente, aveva già subito influssi tali da esserne condizionato finanche nell'esecuzione dei caratteri greci.

Venendo, infine, alle colonne latine del Laud. gr. 35 posso già anticipare che nelle lettere che compongono il testo degli *Actus apostolorum* si riscontrano quasi tutti gli indicatori dell'onciale romana rilevati da A. Petrucci in un corposo nucleo di codici altomedievali.[52] Tali indicatori, che sintetizzo e offro in modo schematico, sono i seguenti:[53]

---

monde latin antique et la Bible. *Bible de tous les temps*, 2. Paris 1985, 44 – 65, in part. 44. Ad ogni modo, nelle più aggiornate trattazioni sul libro antico, la confezione orientale di questi due manoscritti è pacifica, tanto che dell'infondato e ormai superato filone sardo non si trova più neppure menzione: cf. S. Ammirati, Sul libro latino antico. Ricerche bibliologiche e paleografiche. *Biblioteca degli "Studi di Egittologia e di Papirologia"*, 12. Pisa/Roma 2015, 59, nota 5, e 78, nota 4 e relativo contesto.

**49** Cf. D'Agostino, Furono prodotti (sopra nota 24) 42. Sulla produzione libraria greca a Roma e a proposito delle difficoltà di attribuzione dei manufatti si vedano anche Agati, Centri scrittori (sopra nota 24) 141 – 165 e Pace, Alla ricerca di un'identità (sopra nota 24).

**50** Cf. Orsini, Manoscritti in maiuscola biblica (sopra nota 1) 209 – 210, in cui si veda soprattutto la tabella 18.

**51** Cf. ivi, 208.

**52** Cf. Petrucci, L'onciale romana (sopra nota 24) 85 – 101. Il saggio – benché datato (1971) e da integrare per la scoperta di un nuovo testimone in onciale romana di origine lateranense (ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1221$^2$) e con gli approfondimenti offerti dallo stesso Petrucci in merito a un codice già studiato nel 1971 (ms. Troyes, Médiathèque de l'Agglomération Troyenne, 504) – è ritenuto ancora oggi un punto di riferimento: cf. T. De Robertis (ed.), Gregorio Magno. Un nuovo testimone delle Homiliae in Hiezechihelem. Il palinsesto Riccardiano 1221$^2$. *Archivum Gregorianum*, 2. Firenze 2004; A. Petrucci / F. Nardelli, Il codice e le sue scritture, in L.G.G. Ricci / A. Petrucci (eds.), Codex Trecensis. La "Regola pastorale" di Gregorio Magno in un codice del VI–VII secolo: Troyes, Médiathèque de l'Agglomération Troyenne, 504, 2. *Archivum Gregorianum*, 5. Firenze 2005, 15 – 29; Fioretti, Composizione (sopra nota 23) 63; Idem, Prima dello

– La 'a' con occhiello a forma di 'foglietta' (f. 1va, l. 2) o a forma triangolare (f. 1va, l. 21) invece del consueto occhiello rotondeggiante. Questa particolarità è osservabile in tutti i prodotti romani presi in considerazione da Petrucci e, in forma più elaborata, negli esemplari di provenienza lateranense.[54]
– La doppia 'LL' con i due elementi orizzontali disgiunti alla base (f. 2ra, l. 5). Tale disgiunzione è osservabile in tutti gli esempi studiati da Petrucci, meno che in un caso (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 210 = CLA I 84) dove compaiono doppie 'LL' separate frammiste a doppie 'LL' con legamento di base.[55]
– La presenza di dettagli ornamentali aggiunti al termine delle aste, in particolare di quelle orizzontali, che danno origine a forcellature nelle lettere 'C' (f. 4ra, l. 12), 'e' (f. 10va, l. 17), 'F' (f. 10va, l. 24), 'L' (f. 2ra, l. 16) e 'T' (f. 11ra, l. 15) e nei tratti superiori di 'S' (f. 2va, l. 2) e 'X' (f. 2ra, l. 17). Un simile ritocco è osservabile, sebbene con diversi gradi di elaborazione, in tutti gli esempi romani portati da Petrucci.[56]
– La presenza di codine che completano le aste discendenti delle lettere 'F' (f. 5ra, l. 2), 'I' (f. 4va, l. 3), 'P' (f. 4va, l. 5), 'q' (f. 5ra, l. 14) ed 'R' (f. 5ra, l. 4), in qualche misura influenzata anche dalla maiuscola biblica che corre nella colonna parallela del manoscritto. Queste codine sono osservabili solo occasionalmente nella produzione romana (es. nel ms. Troyes, Médiathèque de l'Agglomération Troyenne, 504 [= CLA VI 838]) e nei manoscritti onciali di ambito italiano del VI secolo.[57]

Oltre alla coincidenza dei caratteri paleografici generali fra il Laudiano e i testimoni in onciale romana, vanno segnalati alcuni elementi che avvicinano, in modo più stringente, il nostro codice a singoli manoscritti romani vergati con l'impiego di questa stilizzazione grafica: si tratta dei tre mss. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 11947 (= CLA V 616), Lyon, Bibliothèque Municipale, 425 + Paris, Bibliothèque nationale de France, n. a. lat. 1585 (= CLA VI 772) e del già citato Pal. lat. 210 (= CLA I 84).[58]

Con i primi due, un Evangeliario purpureo e un Salterio gallicano dell'inizio del VI secolo, il Laudiano è accomunato, oltre che dai fatti grafici riscontrabili in tutta la produzione in onciale romana, anche dal rimpicciolimento delle lettere in prossimità della fine del rigo (f. 11ra, l. 10), dal frequente scambio di 'b' con 'V'

scriptorium. Esperienze di produzione libraria 'collettiva' in Età tardoantica, in A. Nievergelt / R. Gamper / M. Bernasconi Reusser / B. Ebersperger / E. Tremp (eds.), Scriptorium. Wesen, Funktion, Eigenheiten. XVIII. Comité international de Paléographie latine (Kolloquium Sankt Gallen, 11 – 14 September 2013). München 2015, 75 – 89, in part. 88, nota 50.

**53** Benché si tratti di peculiarità diffusamente attestate in *e*, presento di ciascun indicatore un solo caso selezionato fra i tanti rilevabili.

**54** Cf. Petrucci, L'onciale romana (sopra nota 24) 99.

**55** Cf. ibidem.

**56** Cf. ibidem.

**57** Cf. ivi, 79.

**58** Per la descrizione di questi codici e per la loro collocazione fra la produzione romana cf. ivi, 95 – 96 e 104 – 105.

(f. 32va, l. 19),[59] dal peculiare e abituale ricorso alla grafia ‘istrahel’ in luogo di ‘israel’ (f. 2ra, l. 15) e dal formato tendente al quadrato tipico dei libri di lusso tardoantichi.

Con il terzo codice, contenente opere di Agostino d’Ippona e attribuito alla fine del VI secolo,[60] il Laudiano condivide, assieme all’altezza cronologica, anche l’uso frequente di legamenti di derivazione corsiva come il nesso ‘NT’ a fine rigo (f. 5ra, l. 4); la presenza di forcellature, talvolta tendenti a diventare dei veri e propri riccioli, al termine delle aste orizzontali della ‘L’ (si confronti f. 15ra, l. 18 del Laudiano con la sezione del Pal. lat. vergata dalla quinta mano: ff. 79v–260v); il vezzo calligrafico, molto pronunciato, della codina rivolta verso sinistra nella lettera ‘G’ (f. 16ra, l. 16). Fra il Laudiano e il Pal. lat. 210 vi sono, inoltre, comunanze storiche, dato che entrambi i manoscritti sono transitati nel cuore dell’Europa, in Germania, dopo aver attraversato per la seconda volta il canale de La Manica nel bagaglio di monaci insulari.[61]

Non si ravvisa la ‘u’ corsiva soprascritta a fine rigo, tipica di quasi tutti gli esempi portati da Petrucci, ma va osservato come la particolare *mise en page* del Laud. gr. 35, che presenta da una a un massimo di quattro parole per linea in ciascuna colonna, potrebbe non aver fatto avvertire al copista la necessità di risparmiare spazio con il ricorso alla sospensione della lettera nell’interlineo. Non si ha nemmeno la ‘d’ con il tratto superiore ad andamento orizzontale (tipica di manoscritti quali il già citato Troyes 504) considerata indice di derivazione lateranense:[62] ciò che farebbe propendere per un allestimento del Laudiano in un ambiente monastico urbano, come da me peraltro già ipotizzato sulla base di elementi storico culturali e dei legami fra il codice e alcune personalità gravitanti proprio intorno al cenobio gregoriano di S. Andrea al Celio.

---

**59** Lo scambio ‘b’/’V’ è presente anche nel ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1221[2], riconosciuto da T. De Robertis di origine lateranense: cf. De Robertis (ed.), Gregorio Magno (sopra nota 52) 34.

**60** Cf. Petrucci, Scrittura e libro (sopra nota 20) 204 – 205 e Idem, L’onciale romana (sopra nota 24) 95 – 96.

**61** Per il Pal. lat. 210 e per il suo passaggio dalle isole britanniche al continente europeo per le mani del missionario Willibrord, che partendo dalla Northumbria evangelizzò la Frisia, cf. D. Ó Cróinín, Willibrord und die frühe angelsächsische Missionierung Kontinentaleuropas, in C. Stiegemann / M. Kroker / W. Walter (eds.), Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter, 1. Petersberg 2013, 239 – 249. Sul soggiorno tedesco del Laudiano e sul suo arrivo nel Palatinato ad opera di monaci northumbri cf. Lai, Il codice Laudiano greco 35. L’identità (sopra nota 1) 123 – 132, con ulteriore bibliografia.

**62** Su questo ms. cf. Petrucci, L’onciale romana (sopra nota 24) 75 – 80 e Idem / F. Nardelli, Il codice e le sue scritture (sopra nota 52) 15 – 29.

 DOI 10.1515/bz-2017-0021 — BZ 2017; 110(3): 691–712

Byron MacDougall

# Living images and authors of virtue: Theodore of Stoudios on Plato of Sakkoudion and Gregory of Nazianzus on Basil

**Abstract:** Theodore's encomium for his uncle, Plato of Sakkoudion, is the most important source for the latter's life. This article identifies Theodore's extensive use of Gregory of Nazianzus's *Funeral Oration* for Basil of Caesarea to characterize both Plato's activities as well as Theodore's own role as his uncle's closest associate. From his upbringing and ascetic virtues, to his work as a scribe and calligrapher, to his role in founding monastic institutions, Plato is made to recall the example of Basil the Great, with Theodore playing the part of Gregory. The authority of the Cappadocians had been invoked by both Iconoclasts and Iconophiles, and Theodore's encomium constitutes a claim to the contested legacy of the Fathers.

**Adresse:** Dr. Byron MacDougall, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Universität Wien, Österreich; byron.macdougall@gmail.com

For medieval Byzantium, the Late Antiquity of the Church Fathers represented "its fathering past, a past that was most ancient, and yet its true origin."[1] This legacy was up for grabs, especially during the period of Iconoclasm, when both Iconoclasts and Iconodules were ransacking the same texts by the same

This paper was made possible through the project "9 SALT: Reassessing Ninth Century Philosophy. A Synchronic Approach to the Logical Traditions" (ERC CoG 648298), funded by the European Research Council. An earlier version was presented at a conference in Vienna, and I remain indebted to the members of the audience, especially Olivier Delouis, for their helpful feedback. It is a pleasure to thank Nikos Zagklas well as my fellow 9 SALTers Christophe Erismann, Dirk Krausmüller, Adam McCollum and Philippe Vallat for their suggestions. Finally, I am sincerely grateful to Albrecht Berger and the two anonymous readers for their detailed and useful comments.

1 S. Papaioannou, The Byzantine late antiquity, in P. Rousseau / J. Raithel (eds.), A Companion to Late Antiquity. Chichester/Malden, MA 2009, 17–28, at 17.

Church Fathers to support their contradictory claims. One thinks in particular here of the *florilegia* produced for the Iconoclast Councils of 754 and 815.[2] Both these collections of patristic quotations drew heavily from the Cappadocian Fathers, who were of course the go-to authorities for the Iconodules as well, and whose original purposes were often misrepresented by both sides in the debate over icon veneration.[3] As a representative example from the Iconoclast side, I reproduce here an excerpt from the florilegium of 754 which quotes a letter of Basil to Gregory of Nazianzus (*Ep.* 2), an excerpt which features prominently in Ihor Ševčenko's seminal treatment of the hagiography of the Iconoclast period:[4]

> The study of the God-inspired writings constitutes the best path towards the discovery of our duties, in the words of Saint Basil. For these provide a guide for actions; So do the *Lives* of Blessed Men, transmitted in written form; They are offered [to us], so to say, as living images of the way of life according to God through imitation of Godly deeds [τῷ μιμήματι τῶν κατὰ θεὸν ἔργων]. (tr. Ševčenko)

A claim upon the Cappadocian patrimony, upon their "Godly deeds" and their "God-inspired writings", had to be constructed and contested. How could an Iconodule present the writings of Basil the Great and Gregory of Nazianzus, for example, as his side's inalienable and exclusive inheritance?

In this paper I present one way that an Iconodule like Theodore of Stoudios could press just such a claim. Our subject is the encomium that Theodore composed for his uncle Plato, most likely in 815 at Stoudios for the first anniversary

---

**2** For the *horos* of the Council of Hiereia of 754 and its collection of patristic authorities see Th. Krannich / Ch. Schubert/C. Sode (eds.), Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754. *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, 15. Tübingen 2002. See also S. Gero, Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V. *CSCO Subsidia*, 52. Louvain 1977, 53 – 110, with English translation of the *horos* at 68 – 94. For the second Iconoclast council of 815 see for example P. Alexander, The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its definition (Horos). *DOP* 7 (1953) 35 – 66; see 39 – 40 for the Patristic florilegium compiled by the Iconoclasts. For a historical outline of both councils see L. Brubaker / J. Haldon, Byzantium in the Iconoclast era c. 680 – 850. Cambridge 2011, 189 – 197 and 372 – 374.

**3** See K. Demoen, The theologian on icons: Byzantine and modern claims and distortions. *BZ* 91 (1998) 1 – 19: "Iconodule and Iconoclast polemists often distorted, consciously or unconsciously, the words of their great models in order to fit their own arguments" (2). See also ibid. 2 note 4 for bibliography on the use of the Cappadocians during the Iconoclast period.

**4** For the Greek text see Krannich/Schubert/Sode, Synode (as footnote 2 above) 52 (= Mansi XIII, 300AB) quoting Basil *Ep.* 2.3. I cite here the translation of I. Ševčenko, Hagiography of the Iconoclast Period, in A. Bryer/J. Herrin (eds.), Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975. Birmingham 1977, 113 – 31; repr. in I. Ševčenko, Ideology, letters, and culture in the Byzantine world. London 1986, 1 – 42, at 12 [121].

of Plato's death.[5] Throughout the oration, Theodore casts his uncle in the role of the hero from one of the most privileged texts of the Cappadocian heritage: the funeral oration for Basil of Caesarea by Gregory of Nazianzus (=*Or.* 43).[6] Now, Basil was one of the most important models, as monastic leader and author, for Theodore himself, and Theodore's own biographer tells us of his particular fondness for Basil.[7] However, in the case of his oration for Plato, thanks to the particular passages that Theodore inscribes into his uncle's life, we will see him playing the role of Gregory to Plato's Basil. I want to stress that what I will try to demonstrate here represents a more involved engagement with the concerns of the source text than one sees in the lexical echoes of the Cappadocians, stylistic paragons that they were, that are inevitably found in any hagiographical text of a certain register.[8] We will be trying to penetrate beneath what

---

**5** For the *Laudatio S. Platonis* (BHG 1553), the text is available in PG 99, 803 – 850. For brief discussion, see A. Sideras, Die byzantinischen Grabreden: Prosopographie, Datierung, Überlieferung. 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend. *WBS*, 19. Vienna 1994, 97 – 99; A. Kazhdan, A History of Byzantine literature (650 – 850). Athens 1999, 241 – 44, where the oration for Plato is contrasted with Theodore's oration for St. Arsenios (850B–881D); and S. Efthymiadis, Hagiography from the 'Dark Age' to the age of Symeon Metaphrastes (eighth–tenth centuries), in idem (ed.), The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. 1. Periods and places. Farnham 2011, 95 – 142, at 102.

**6** I use throughout the edition by J. Bernardi (ed.), Grégoire de Nazianze. Discours 42 – 43. *SC*, 384. Paris 1992.

**7** For Basil as a favorite author of Theodore and his most frequently cited authority, see R. Cholij, Theodore the Stoudite: the ordering of holiness. Oxford 2002, 35, citing a passage in the earliest biography of Theodore himself, *Vita* B 245b. For the various *Lives* of Theodore, see Efthymiadis, Hagiography (as footnote 5 above) 108 – 109, as well as D. Krausmüller, The *Vitae B*, *C* and *A* of Theodore the Stoudite. Their interrelation, dates, authors and significance for the history of the Stoudios Monastery in the tenth century. *AB* 131 (2013) 280 – 298.

**8** See J. Noret, Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cite, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine, in J. Mossay (ed.), II. Symposium Nazianzenum. Paderborn 1983, 259 – 66. The Byzantine reception of Gregory is a vast topic; for an introduction see S. Papaioannou, Michael Psellos: rhetoric and authorship in Byzantium. Cambridge 2013, 56 – 63. Cholij, Theodore the Stoudite (as footnote 7 above) 22 suggests that Theodore himself "may well have been given the homilies of Gregory of Nazianzus as a model for rhetorical composition, or at the very least been exposed to them in church." For Gregory in Theodore's letters, see also ibid. 23 note 132, citing the list of passages collected at G. Fatouros (ed.), Theodori Studitae epistulae. *CFHB*, 31. Berlin 1991, 976 – 977. See also I. Ševčenko, Levels of style in Byzantine prose. *JÖB* 31 (1981) 289 – 312, at 300 on Gregory of Nazianzus as "the supreme source of stylistic inspiration." On the special attention that the Byzantines devoted to the oration for Basil (as well as *Or.* 42, Gregory's *Apology*) out of Gregory's entire oeuvre, see S. Papaioannou, Voice, signature, mask: the Byzantine author, in A. Pizzone (ed.), The author in middle Byzantine literature: modes, functions, and identities. *BA*, 28. Berlin 2014, 21 – 40, at 25, and especially A. Rhoby, Aspekte des Fortlebens des Gregor von Nazianz, in M. Grünbart (ed.), Theatron: Rhetori-

has been called the "veneer of uniformity" that "covers much of Byzantine hagiography."[9] I argue that in this case the extensive hagiographical *imitatio* on display in Theodore's encomium for Plato is on a different order, and that we can follow Ingela Nilsson in invoking Genette's category of *hypertextuality* to describe the relationship between Theodore's oration for Plato and Gregory's oration for Basil.[10] In this case, we do not have only to do with one text "grafted" onto its *hypotext*, but also with a relationship between encomiand and encomiast that is grafted onto another encomiand–encomiast pair as its model. Theodore's engagement with his hypotext constitutes a claim to kinship with Basil and Gregory, those "living images of the way of life according to God," who as Basil himself says are offered to us for "imitation."[11] This claim to kinship with Basil in turn goes hand in hand with Theodore's larger project of associating his and Plato's monastic reforms with the legacy of Basil, from the Byzantine perspective the father of monasticism itself.[12]

---

sche Kultur in Spätantike und Mittelalter. *Millennium-Studien*, 13. Berlin 2007, 410 – 17, at 415: "An der Spitze der Rezeption steht jedoch Gregors Grabrede auf Basileios."

**9** Ševčenko, Hagiography (as footnote 4 above) 1 [113].

**10** I. Nilsson, Same story, but another: a reappraisal of literary imitation in Byzantium, in A. Rhoby / E. Schiffer (eds.), Imitatio – Aemulatio – Variatio: Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur. *Veröffentlichungen zur Byzanzforschung*, 21. Vienna 2010, 195 – 208, at 202, discussing G. Genette, Palimpsests: Literature in the second degree, transl. C. Newman / C. Doubinsky. Lincoln 1997. The sort of textual relationships in Byzantine literature that Nilsson describes have frequently been handled from the perspective of *mimesis* – the point of departure in any such discussion being H. Hunger, On the imitation (μίμησις) of antiquity in Byzantine literature. *DOP* 23 – 24 (1969 – 70) 15 – 38 – however Nilsson would prefer to avoid applying such terminology to the study of Byzantine texts themselves, as the way it is used in such discussions does not always map neatly onto understandings of mimesis as used in other disciplines, particularly comparative literature. For a similar approach that invokes Genette's categories of hypertextuality and the "palimpsest," see also G. Karla, Die Klage über die zerstörte Stadt Nikomedeia bei Libanios im Spiegel der Mimesis, in Grünbart, Theatron (as footnote 8 above), 141 – 156, esp. 143. Finally, the concepts of *hypertext* and *hypotext* are invoked in a discussion of hagiographical texts and their use of Biblical material in O. Delouis, Topos et typos, ou les dessous vétérotestamentaires de la rhétorique hagiographique à Byzance aux VIIIe et IXe siècles. *Hypothèses* 6 (2003) 235 – 48 (URL: www.cairn.info/revue-hypotheses-2003 - 1-page-235.htm.).

**11** Basil, *Ep.* 2.3. See footnote 4 above.

**12** For the formative influence exercised on Byzantine monasticism by Basil's "Long Rules", see *ODB* s.v. monasticism. For the role of Basil's writings in Theodore's monastic reforms at Stoudios, see J. Leroy, L'influence de saint Basile sur la réforme studite d'après les Catéchèses. *Irénikon* 52 (1979) 491 – 506. For the Stoudios monastery itself, the definitive account will be the forthcoming study by O. Delouis, Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople. La contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454 – 1204).

I would like to go ahead and address a question regarding the scope of this study: if we are interested in Theodore's revivification of Cappadocian *exempla* in his own hagiographical writings, why limit our investigation to the oration for Plato? After all, in his funeral catechism for his mother Theoktiste, Theodore has her quote by name Gregory of Nazianzus, and indeed from the funeral oration for Basil.[13] Similarly, in Theodore's panegyric for Theophanes Confessor, Theodore quotes an unnamed theologian in order to censure Theophanes' accommodating stance toward Constantine VI during the Moechian controversy.[14] The theologian in question is Gregory, and again the text is the funeral oration for Basil.[15] However, the engagement with Gregory's oration that we find in the encomium for Plato is on a different scale altogether, and it deserves a study of its own.

Theodore's oration is our chief source for Plato's life. It may be helpful for what follows to have a basic summary of his career in mind, and here I draw in particular from his entry in the *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit* and from the discussions by Pratsch and Cholij.[16]

Plato was the brother of Theodore's mother Theoktiste, and he was born around 735 in the capital to a well-connected aristocratic family. He was orphaned at a young age when both his parents succumbed to the plague of 747, and was subsequently raised by his uncle, who served the imperial administration in the treasury, probably as a *zygostates* or currency inspector.[17] This uncle had Plato trained to become a *notarios*, and Plato eventually likewise became a *zygostates*. Plato soon however left this profession in 759 to become a monk and eventually *hegoumenos* at the monastery of Symbola on Olympus in Bithynia. At

---

**13** For the text as well as translation (quoted here) and commentary, see S. Efthymiadis / J.M. Featherstone, Establishing a holy lineage: Theodore the Stoudite's funerary catechism for his mother (BHG 2422), in Grünbart, Theatron (as footnote 8 above) 13–51. At p. 33, Theodore has his mother explicitly quote Gregory on Basil (*Or.* 43.24) when he depicts Theoktiste saying goodbye to her children on entering the monastery of Sakkoudion: "If it is with those who are commingled in love toward one another to be parted, according to the great Gregory the Theologian, *even so as the cutting of one body into two and the mortification of both, or as the separation of calves bred and yoked together which bellow mournfully and cannot bear their estrangement* ..."

**14** For the edition see S. Efthymiadis, Le panégyrique de S. Théophane le Confesseur pas S. Théodore Stoudite (BHG 1792b). *AB* 111 (1993) 268–84.

**15** Cf. ibid. 276.10 and Gregory's *Or.* 43.28, where Gregory censures Eusebius' attack on Basil.

**16** See *PmbZ* # 6285; Th. Pratsch, Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma. *Berliner byzantinistische Studien*, 4. Frankfurt am Main 1998, 45–67, especially 47–48; and Cholij, Theodore the Stoudite (as footnote 7 above) 18–19 and 26–28.

**17** For this anonymous uncle of Plato's see Pratsch, Theodoros Studites (as footnote 16 above) 46, as well as his entry at *PmbZ* # 6285A.

some point after the most intense phase of persecution under Constantine V had passed, Plato returned temporarily to the capital.[18] There his reputation spread, according to Theodore, resulting in offers from the reigning patriarch to run a monastery in the city as well as the bishopric of Nikomedeia, both of which he refused in order to return to his monastic retreat.[19] In 781 he helped bring his sister's family, including Theodore, to their family estate Boskytion in Bithynia, where they would all take up the monastic life, and where Plato would tonsure his nephew Theodore.[20] Shortly thereafter they founded together on the Boskytion estate the monastery of Sakkoudion, which Plato ran until 794 when because of health problems he had Theodore take over his duties as *hegoumenos*.[21] He attended the Second Council of Nicaea in 787, and during the Moechian controversy in 797 he himself was imprisoned in the imperial palace, while Theodore together with his followers were exiled to Thessaloniki for refusing to condone Constantine VI's second marriage. Their respective punishments were lifted however after only a few months when Irene deposed and

**18** *Laudatio* 820B14–C2. It is difficult to date precisely this particular visit, since in the relevant passage Theodore does not explicitly say that Plato returned to the capital after the death of Constantine V, but only "after the passing of the battle of darkness" (μετὰ παρέλευσιν τῆς νυκτομαχίας 820B15). Pratsch, Theodoros Studites (as footnote 16 above) 43 (see also 71 note 3) however places this visit within Constantine's lifetime. Cholij, Theodore the Stoudite (as footnote 7 above) 18 on the other hand dates it to the early years of Leo IV's reign, noting that Theodore "places Plato in Constantinople after the persecution was over, but before the reign of Irene or the patriarchate of Tarasios." More circumspect and leaving open both possibilities (i.e., both before 775 and from 775 to 780) are the *PmbZ* entry and Ševčenko, Hagiography (as footnote 4 above) 3–4 [115]: "Incidentally, it seems that Plato did not suffer greatly during the first Iconoclasm, since he took up residence in Constantinople prior to 780, perhaps even before 775, and was offered two high ecclesiastical posts by the patriarch in office, hence by an iconoclast." See also ibid. 30 note 13, where he notes that G. Da Costa-Louillet, Saints du Grèce aux VIIe, IXe et Xe siècles. *Byz* 24 (1954) 230–40, at 233 asserts "without proof, that Plato went to the capital after the death of Constantine V."

**19** *Laudatio* 821C1. See Pratsch, Theodoros Studites (as footnote 16 above) 43 and Cholij, Theodore the Stoudite (as footnote 7 above) 18.

**20** See Cholij, Theodore the Stoudite (as footnote 7 above) 26–27.

**21** For the founding of the Sakkoudion monastery see Pratsch, Theodoros Studites (as footnote 16 above) 71–76, Cholij, Theodore the Stoudite (as footnote 7 above) 27, and Brubaker/Haldon, Byzantium (as footnote 2 above) 314. Regarding the location of Sakkoudion, see O. Delouis/M.-F. Auzépy/M. Kaplan, À propos des monastères de Mèdikion et de Sakkoudion. *RÉB* 63 (2005) 183–194. For Plato's designation of Theodore as *hegoumenos* of Sakkoudion, see Pratsch, Theodoros Studites (as footnote 16 above) 48 and Cholij, Theodore the Stoudite (as footnote 7 above) 28.

blinded her son.[22] In 798 or 799, Plato and Theodore moved back to Constantinople with their followers, where Plato took a vow of obedience to Theodore as head of the Stoudios monastery, which had been delivered over into their control through the offices of none other than Irene and Patriarch Tarasios themselves.[23] Plato was again imprisoned together with Theodore for 24 days in 806 for opposing the installment of Nikephoros as patriarch over his nephew's candidacy, and from 809 to 811 was once again exiled along with Theodore and Theodore's brother Joseph for their intransigence during the second phase of the Moechian controversy.[24] From this final exile however Plato was quickly released because of his poor health, and thereafter would remain at Stoudios until his death on April 4, 814.[25] Theodore likely composed our oration, as mentioned above, for the first anniversary of Plato's death in order to establish Plato's cult at Stoudios.[26] According to Pratsch, the memory of Plato became overshadowed in subsequent years by the cult that developed around Theodore himself, and that this is probably to blame for the fact that no miracles were retroactively added to Plato's encomium.[27]

In the oration on Plato, Theodore's assimilation of his subject to Basil can be seen at the most basic lexical level. It is at this level that we will begin our investigation, before proceeding to more developed instances of how Theodore has Plato imitate the saintly example of the father of monasticism. It is worth repeating that some of the more simple parallels adduced here may seem of minor significance when considered in isolation; however, when viewed together with parallels involving a more marked engagement with Basil's funeral oration, they take on greater importance and point to an overarching compositional strategy.

---

**22** For Constantine VI's persecution of Plato and Theodore, see PRATSCH, Theodoros Studites (as footnote 16 above) 92 – 113 and CHOLIJ, Theodore the Stoudite (as footnote 7 above) 38 – 43.

**23** CHOLIJ, Theodore the Stoudite (as footnote 7 above) 43 – 45, PRATSCH, Theodoros Studites (as footnote 16 above) 123 – 134, and BRUBAKER/HALDON, Byzantium (as footnote 2) 311 – 312. For the state of the Stoudios monastery when Theodore and Plato took it over, see PRATSCH, Theodoros Studites (as footnote 16 above) 124.

**24** PRATSCH, Theodoros Studites (as footnote 16 above) 145 and 173 – 178 and CHOLIJ, Theodore the Stoudite (as footnote 7 above) 47 – 48 and 51 – 53. For Theodore's brother Joseph, see *PmbZ* # 3448.

**25** PRATSCH, Theodoros Studites (as footnote 16 above) 201, and T. PARGOIRE, A quelle date l'higoumène Saint Platon est-il mort? *EO* 4 (1900/1901) 164 – 170.

**26** See footnote 5 above.

**27** TH. PRATSCH, Der hagiographische Topos: griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. *Millennium-Studien*, 6. Berlin 2005, 399.

# I. Plato's Diet and Ascetic Exemplars

We begin with the essentials, with food and drink. Plato's ascetic practices are made to echo Basil's own. His diet during his early stay at the monastery of Symbola is typical:[28]

> Ἄρτος, φασί, τῷ πατρὶ καὶ κύαμος πρὸς λαχάνοις καὶ ἀκροδρύοις … **ποτὸν ὃ βλύζουσι κρῆναι**, καὶ ᾧ συνάγεται νοῦς … 817B14–C4
>
> They say his daily food was bread and beans, as well as vegetables and nuts … and his drink that which springs gush forth, and by which the intellect is restored.[29]

Plato's diet is based on Basil's. In describing Basil's simple lifestyle, Gregory says that "the sweetest feast and delicacy for him was bread and salt, that novel seasoning, and his drink was temperate and plentiful, that which the fountains produce without requiring anyone's labor" (ὁ ἄρτος καὶ οἱ ἅλες, ἡ καινὴ καρυκεία· καὶ **ποτὸν** νηφάλιόν τε καὶ ἄφθονον, **ὃ γεωργοῦσι πηγαὶ** μηδὲν πονουμένοις, 43.61) Now, all this may seem like fairly standard hagiographical boilerplate, but the collocation of "ποτὸν" used as the antecedent for the relative "ὃ" ("drink … that which") together with a form of either κρῆναι ("springs") or πηγαί ("fountains") is much rarer than we might expect. A TLG search yields only one other hit, from an imperial menologion which itself constitutes another example of how Gregory's original served as the textual exemplar for a saint's ascetic diet.[30] In our passage, a more obvious echo of Gregory than that comprised by the parallel use of ποτὸν … ὃ is Theodore's phrase "springs gush forth" (βλύζουσι κρῆναι), which neatly renders Gregory's "fountains produce" (γεωργοῦσι πηγαὶ). Plato's diet is one of the several instances we will see in which his role as ascetic and monastic leader is made to recall Basil's example.

---

**28** Cf. Kazhdan, History (as footnote 5 above) 243: "Plato's diet is described as the standard ascetic one: he ate bread, pulses, vegetables, and *akrodrya* (possibly hard-shelled fruit such as nuts), except on festive days when he joined his community."

**29** Unless otherwise noted, translations here and throughout are my own. For the meaning of συνάγεται here, cf. Lampe s.v. συνάγω C.2: "*recall* the mind; with διάνοια etc., *recollect oneself* … ".

**30** Menologii Imperiales, Laudatio sancti Antonii (BHGn 141d) (e cod. Baltimorensi 521*)* = F. Halkin (ed.), Le ménologe impérial de Baltimore. *Subsidia Hagiographica*, 69. Brussels 1985, 228–248, section 7 line 22: Τροφὴ δὲ αὐτῷ ἄρτος μόνος καὶ οὗτος βραχύτατος· ποτὸν δὲ **ὃ μηδὲν πονοῦσιν** ἡμῖν **γεωργοῦσι πηγαί.** Again, this is modeled on Gregory's ποτὸν νηφάλιόν τε καὶ ἄφθονον, **ὃ γεωργοῦσι πηγαὶ μηδὲν πονουμένοις.**

## II. Asceticism and Education

Sometimes Theodore does not assimilate his subject's activities to those of Basil, so much as invoke a parallel atmosphere or attitude. We can turn for example to his treatment of a period of his subject's asceticism, namely the first years Plato spent in the Stoudios monastery, when he enclosed himself in solitude:

> οὐκ ἐπιδεικτιῶν τὴν κάθειρξιν, οὐδ' οὐ μὴν αὐχῶν τὴν πρᾶξιν ὡς ἀρετῆς ἐργαστήριον, κατ' ἐκεῖνόν που τὸν Χείρωνα τὸ Θετταλικὸν ἄντρον οἰκοῦντα (837 A4 – 8)
>
> He did not show off his enclosure, nor boast of his conduct as a factory of virtue, in the manner I suppose of that Chiron who lived in the Thessalian cave …

Theodore's rejection of the exemplum of Chiron, the centaur who was Achilles's teacher, is based on Gregory's description of Basil's earliest education under his father, Basil the Elder:

> ὑπὸ δὴ τούτῳ καὶ βίον καὶ λόγον συναυξανομένους τε καὶ συνανιόντας ἀλλήλοις ὁ θαυμάσιος ἐκπαιδεύεται, οὐ **Θετταλικόν τι καὶ ὄρειον ἄντρον αὐχῶν ὡς ἀρετῆς ἐργαστήριον**, οὐδέ τινα **Κένταυρον** ἀλλαζόνα τῶν κατ' αὐτὸν ἡρώων διδάσκαλον … (43.12)
>
> At his side the marvelous one <Basil> was educated in life and speech, which increased and made progress together with one another, and he neither boasted of having some mountainous Thessalian cave as a factory of virtue, nor of having some pretentious centaur as the teacher of the heroes of his generation.

Basil, unlike a Homeric hero, does not boast of having been tutored in the martial arts by a centaur; it is a different sort of virtue he learns. Theodore reworks this, so that Plato does not boast of his ascetic *praxis* as if it were a "factory of virtue", as the centaur Chiron boasted of his Thessalian cave, a school for heroes. Here the contexts are different: Plato's period of seclusion on the one hand, and Basil's early schooling under his father on the other. Nevertheless, Theodore's depiction of Plato shares with Gregory's description of Basil's education, in addition to its language, an attitude of modesty and a conception of saintly Christian virtue that is contrasted with the pagan heroic tradition.

## III. The Company You Keep

Plato's pious disposition was apparent already from a young age, as can be seen in the companions he chose to associate with:

> ἀπείχετο μὲν ἀσυνέτων, συνήπετο δὲ πεπαιδευμένοις, τῷ τιμαλφεστέρῳ συνταττόμενος, ἀλλ᾽ οὐχὶ τῷ ἀτιμοτέρῳ συνερχόμενος, καὶ τῷ καθ᾽ ἡλικίαν προέχοντι παραζευγνύμενος, ἀλλ᾽ οὐχὶ τῷ νεοπαγεστέρῳ συνδιαιτώμενος … (808B13–C3)
>
> He stayed away from the foolish, and followed the educated, aligning himself with the most esteemed, not joining with the most disreputable, and yoking himself to those preeminent in maturity, not congregating with those only freshly formed.

The precocious godliness of a future saint constitutes of course a major hagiographical *topos*, but in this case Theodore's marked rhetorical amplification of the motif deserves our stricter scrutiny.[31] Again, Plato's choice of companions, not to mention Theodore's rhetorical strategy, has an impeccably saintly precedent. Compare Gregory's account of the time he and Basil spent together as students in Athens:

> ἑταίρων τε γὰρ ὡμιλοῦμεν οὐ τοῖς ἀσελγεστάτοις, ἀλλὰ τοῖς σωφρονεστάτοις, οὐδὲ τοῖς μαχιμωτάτοις, ἀλλὰ τοῖς εἰρηνικωτάτοις καὶ οἷς συνεῖναι λυσιτελέστατον (43.20)
>
> When it came to our companions, we associated not with the most licentious, but with the most chaste, nor with the most belligerent, but the most peaceful, and those whose company was the most edifying.

Theodore depicts Plato's formative period in Constantinople by piling on antithesis after carefully balanced antithesis. This is the same rhetorical strategy that Gregory uses to describe the rather tame "fraternity" years he spent together with Basil in Athens. We will continue to see instances like this, where Theodore grafts material from Basil's career onto parallel moments in Plato's career – or perhaps it is better to say moments that Theodore is invested in presenting as parallel.

## IV. Plato and Basil: Saintly Writers

With our next pair of passages, we have another good example of how Theodore aligns an aspect of Plato's career with an appropriate moment in Basil's. In his description of Plato's activity as *hegoumenos* of the Symbola monastery, Theodore praises Plato's indefatigable work as a writer, as a compiler of Patristic quotations, and as a scribe. A series of rhetorical questions – "for what hand wrote

---

**31** See Pratsch, Der Hagiographische Topos (as footnote 27 above) 88–92 for the *topoi* of the *puer maturus* and the *puer sapiens*.

connectedly with more elegance than his? who toiled at their copying more intensely than he in his zeal?” – culminates in the following:

> Πῶς ἄν τις ἐξαριθμήσειεν, τοὺς τὰ ἐκείνου **πονήματα [1]** εἶτ’ οὖν βιβλιδάρια ἔχοντας, ἐκ διαφόρων θείων Πατέρων ἀνθολογηθέντα, καὶ ἱκανὴνποριζόμενα τοῖς κεκτημένοις τὴν ὠφέλειαν; **ταῖς καθ’ ἡμᾶς δὲ μοναῖς [2] πόθεν ἄλλοθεν [3]** ἡ τῶν δέλτων **εὐπορία [4] ἢ οὐχὶ ἐκ τῶν ἐκείνου ἁγίων χειρῶν [5]** καὶ πόνων; (820 A6–12)
>
> How could anyone count those who have his works or booklets, collected from various divine Fathers, and which offer much profit to those who possess them? As for our own monasteries, where else did we acquire our wealth of books except from the labors of his holy hands?

This passage has received a lot of attention, especially thanks to its depiction of Plato’s activity as a copyist. Lemerle discussed this passage due to Theodore’s use of the verb ἐσυρμαιογράφησεν, a term that suggests the use of miniscule.[32] We however are interested in the cultural models that Plato’s activities evoke: this description of Plato as an author and copyist carefully imitates Gregory’s description of Basil’s activities as a theological writer. As Theodore begins with a series of rhetorical questions, so too does Gregory, here praising Basil’s manifold writings, which are presented as the favorite reading material for a range of audiences and contexts:

> What pleasure is there in symposia? In the markets? In churches? What delight is there for those in power and their subordinates? For solitary and coenobitic monks? For those who have withdrawn from affairs and those in their midst? For those who philosophize upon profane matters and those who philosophize upon our own? (43.66)

After these rhetorical questions we come to the following:

> μιὰ καὶ διὰ πάντων καὶ ἡ μεγίστη, τὰ ἐκείνου συγγράμματα καὶ **πονήματα [1].** Οὐδὲ **γραφεῦσιν [2] εὐπορία [4] τις ἄλλη [3]** μετ’ ἐκεῖνον **ἢ τὰ ἐκείνου γράμματα [5]** (43.66)
>
> For all of them the pleasure is the same, and it is the greatest, namely Basil’s writings and works. Nor after him do writers possess any other wealth than his writings.

---

**32** P. LEMERLE, Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. *Bibliothèque byzantine, Études*, 6. Paris 1971; I cite here from the fourth edition of the Modern Greek translation: Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός, transl. M. NYSTAZOPOULOU-PELEKIDOU. Athens 2010, 106–107. For bibliography on the association between the development of miniscule and the Stoudites, see BRUBAKER/HALDON, Byzantium (as footnote 2 above) 317 note 299, as well as N. GAUL, The manuscript tradition, in E. Bakker (ed.), A Companion to the Ancient Greek Language. Chichester 2010, 69–81, at 73.

Both of these passages here serve as the respective climaxes to a crescendo of rhetorical questions. The structure of Theodore's final sentence has been carefully modeled on that of Gregory's, and in the passages above I have numbered the corresponding pairs of motifs: both passages invoke the literary or scribal labors (πονήματα) of their subject; both refer to the "wealth of books" (εὐπορία), which were supplied by "no other source" (πόθεν ἄλλοθεν; οὐδὲ … τις ἄλλη) for their respective audiences (ταῖς καθ' ἡμᾶς δὲ μοναῖς; γραφεῦσιν) than from the saint's efforts (ἢ οὐχὶ ἐκ τῶν ἐκείνου ἁγίων χειρῶν; ἢ τὰ ἐκείνου γράμματα). Theodore's painstaking imitation of Gregory should be emphasized: instead of "there was no other wealth of books," we have "from where else their wealth of books … ?"; the monasteries that were the recipients of Plato's writings and the writers who read Basil's works are both construed in the dative; and both passages end with an emphatic demonstrative (ἐκείνου) referring to the fact that their contemporaries derived their literary wealth from no other source than Plato's and Basil's works, respectively. Theodore has grafted the figure of Basil, and the importance of his literary activities, onto the life of his own subject. Plato's activity as a scribe and anthologist, and his significance in the larger enterprise of the production of manuscripts, are assimilated to Basil's theological heroics. Moreover, Theodore associates the monks who read Plato's books with Basil's Neo-Nicene allies, in particular Gregory of Nazianzus, who were the audience for Basil's writings. As is often the case, the Iconodule monks are made to play the role of the Orthodox Neo-Nicene Fathers, while the Iconoclasts by implication are conceived of as the latest in a long series of iterations of those arch-heretics, the Arians.[33]

## V. Iconophiles and Nicenes

This tendency to equate the Iconophiles with the Neo-Nicene Fathers such as Basil and Gregory runs throughout the oration for Plato. For instance, consider Theodore on the harsh treatment of Iconodule monks at the hands of Constantine V:

**33** On the much-discussed theme of the assimilation of Iconoclasm to Arianism, see especially D. Gwynn, From Iconoclasm to Arianism: the construction of Christian tradition in the Iconoclast controversy. *GRBS* 47 (2007) 225 – 251, which notes the "recurring theme" of the "accusation brought by the Iconophiles against the Iconoclasts that those who opposed the veneration of icons in the eighth and ninth centuries were the heirs of the fourth-century Arian heresy" (226).

ὁ τοῦ μοναδικοῦ τάγματος πικρὸς διώκτης, ὃς τίνα μὲν τῶν καθ’ ἡμᾶς Ναζιραίων οὐκ ἐξηφάνισεν (820B5–6)

That fierce persececutor of the monastic order, whom among our Nazirites did he not destroy?

With the phrase "our Nazirites" (τῶν καθ’ ἡμᾶς Ναζιραίων) Theodore is once again associating his monastic allies in their struggles against the Iconoclastic emperors with that "Greatest Generation" of monks in the time of the Cappadocians.[34] Gregory recounts an incident in Basil's career when Eusebius, Basil's predecessor on the episcopal throne in Caesarea, turned against his subordinate priest Basil.[35] A minor schism threatened, with Basil's monks rallying to their leader's side. Here Gregory notes, with respect to the the aggressive behavior of Eusebius, that he was human after all:

ἅπτεται γὰρ οὐ τῶν πολλῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀρίστων ὁ μῶμος, ὡς μόνον εἶναι τοῦ θεοῦ τὸ παντελῶς ἄπταιστον πάθεσι. Κινεῖται οὖν ἐπ’ αὐτὸν τῆς ἐκκλησίας ὅσον ἔκκριτον καὶ σοφώτερον, εἴπερ σοφώτεροι τῶν πολλῶν οἱ κόσμου χωρίσαντες ἑαυτοὺς καὶ τῷ θεῷ τὸν βίον καθιερώσαντες. λέγω δὲ τοὺς καθ’ ἡμᾶς Ναζιραίους … (43.28)

For blame not only seizes upon the many, but the best men as well, as it belongs only to God to be entirely faultless. And so there moved against [Eusebius] the select and wiser element of the church, if indeed those who withdraw from the world and dedicate their lives to God are wiser than the many – I mean our Nazirites …

I would hasten to add that after Gregory of Nazianzus, the next two appearances of the collocation "our Nazirites" (καθ’ ἡμᾶς Ναζιραῖ<οι>) in the TLG both occur in Theodore, one being our present passage and a second in one of his letters.[36] While this particular shared expression – "our Nazirites" – is limited in its extent, nevertheless in both cases the passage in question leads directly into a more involved complex of textual parallels. Moreover, the themes treated in these respective passages resonate deeply within the careers of both Plato and Basil. We will see how once again Theodore finds in Gregory's Basil a ready model for Plato's activities as a contemplative ascetic in his own right and as a leader in monastic circles.

---

**34** The Hebrew word from which Ναζιραῖος is derived originally meant "consecrated"; for its use in a Christian context meaning a monk or ascetic, see Lampe s.v. Ναζιραῖος 3, as well as LBG s.v. Ναζιραῖος, which first cites Theodore's own *Ep.* 31.53.

**35** See Bernardi, Grégoire de Nazianze (as footnote 6 above) 188 note 5, who suggests that Basil's success and popularity may have caused trouble with his superior.

**36** Fatouros, Theodori Studitae Epistulae (as footnote 8 above) *Ep.* 74.29.

## VI. Basil and Plato as Monastic Founders

Shortly before or after[37] the death of Constantine V, Plato leaves his monastery at Symbola to spend time in Constantinople, where his presence provides spiritual support to the monks who had been persecuted there.[38] He is held in such esteem that, at an unspecified point during this sojourn in the city, he is offered the charge of a certain Constantinopolitan monastery, as well as the bishopric of Nikomedeia. He refuses both honors, and returns once again to his monastery at Bithynia, where his reputation grows for his monastic leadership and for the spiritual and material support he offers to the neighboring population. These activities are a prelude to his next role as a monastic leader at Sakkoudion. After the death of Leo IV and the accession of Irene as sole ruler, Plato arranges for his sister's family – including Theodore – to join him in an ascetic community in Bithynia at their family property, Boskytion. It is at this time, while studying the works on monasticism by none other than Basil himself, that Plato, together with Theodore, founds the monastery of Sakkoudion on family property nearby. Let us look carefully at the moment of Plato's retreat from the capital back to Bithynia, where he will eventually set up the foundation at Sakkoudion:

> Διὸ καὶ πρὸς τὴν φίλην αὐτῷ ἡσυχίαν ἐπάνεισιν, κἀκεῖ καθιστᾷ μνήμης ἄξια, πτωχῶν προϊστάμενος … (821C5)
>
> Therefore he returned to his dear solitude, and there established things worthy of memory, and served as a protector to the poor …

We can compare this to how, in the wake of Basil's conflict with Eusebius, he and Gregory flee to Basil's family property in the province of Pontus, where among the existing centers for contemplation Basil will establish a proto-monastic retreat of his own:

> φυγὰς ἐνθένδε σὺν ἡμῖν **πρὸς τὸν Πόντον μεταχωρεῖ**, καὶ τοῖς ἐκεῖσε φροντιστηρίοις ἐπιστατεῖ· αὐτοῖς τε **καθιστᾷ τι μνήμης ἄξιον** καὶ τὴν ἔρημον ἀσπάζεται μετὰ Ἠλίου καὶ Ἰωάννου (43.29)
>
> And from there he left in flight with us to Pontus, and he presided over the centers of contemplation [φροντιστηρίοις] there, and among them established one worthy of memory, and embraced the desert just like Elias and John.

---

**37** On the dating of this episode, see footnote 18 above.
**38** *Laudatio* 820B14.

As Basil flees his provincial capital for the *phrontisteria* of Pontus, where he will set up a contemplative center of his own, so Plato leaves the imperial capital to return to his monastic retreat in Bithynia and eventually set up Sakkoudion. As Basil "establishes <a *phrontisterion*> worthy of memory" (καθιστᾷ τι μνήμης ἄξιον), so Plato "establishes things worthy of memory" (καθιστᾷ μνήμης ἄξια). After having Plato imitate Basil's contemplative retreat in preparation for monastic leadership, Theodore then has his uncle turn to Basil's own writings for inspiration:

> ἰχνηλατεῖ λοιπὸν τοὺς τῶν μακαρίων ἀνδρῶν βίους· οὐ πρὸς τὰ προσεχῆ παραδείγματα βλέπων, ἐπεὶ λοξὰ καὶ συγκεχυμένα, πρὸς δὲ τὴν ἀρχέτυπον εἰκόνα τῆς ἀποστολικῆς ζωῆς ἀποσκοπῶν (ὃ δεῖ πάντας τοὺς τῆς ἀρετῆς γραφέας ποιεῖν, εἴ γε μέλλοιεν Πατροείκελον καὶ σωτήριον τὸν ἑαυτῶν βίον ἀπεργάζεσθαι) πρῶτον τοῦτο ποιεῖ, καὶ λίαν νεανικῶς. Εἰς τὰς τοῦ μεγάλου καὶ θεοφόρου Βασιλείου νομοθεσίας εἰσελθὼν … (824C14 – 825 A1)
>
> And thus he tracked down the lives of blessed men, not looking toward the recent examples, since they are obscure[39] and confused, but casting his eye rather to the original image of the apostolic life (which all authors of virtue must do, that is if they are going to render their life fatherlike and salvific), he did this first, and quite boldly so. Turning to the rules of the great and divine Basil …

Here Theodore seems to be talking as much about his own compositional methods as he is about Plato. As an "author of virtue" in his own right, he has been following his own advice closely, and has cast his eye back to an "original image of the apostolic life," that is to the Cappadocian Fathers and Gregory's encomium of Basil, in order to render his *Life* of Plato "fatherlike" indeed. In describing the influential reforms that Plato institutes at Sakkoudion, Theodore will continue to cast his eye back to Basil's image, and in doing so he endows the struggles he and his uncle endured with the brilliant lustre of Cappadocian heroism:

> καὶ καθιστᾷ τὸ ἑαυτοῦ μοναστήριον ἄτερ δούλων ἔξω τοῦ θήλεως ζῴου δίχα ἐμπορικῆς ἄλλης προσόδου, ἅτινα καπηλικὰ κέρδη ὁ αὐτὸς θεῖος Βασίλειος ὀνομάζων, φευκταῖα εἴρηκεν. γίνεται δὲ ἡ κατόρθωσις οὐκ ἀμογητὶ, ἀλλὰ γὰρ καὶ λίαν περιστατικῶς ἐκ τῶν συνασκουμένων ἀηθῶν ὄντων, καὶ ἐκ τῶν ἔξωθεν ἀντιπραττόντων τῷ ἀγαθῷ σκοπῷ, οὐκ ὀλίγων ὑπαρχόντων (825 A15–B3)
>
> And he laid it down that his own monastery be without slaves, without animals of the female sex, and without any other income from commerce, which the same divine Basil said were to be avoided, calling them "dealer's profits." The reform took place not without effort, in fact it was exceedingly involved due to his fellow ascetics, who were not used to it,

**39** Cf. LSJ s.v. λοξός A.3: "of language, *indirect, ambiguous*, esp. of oracles."

as well as those outside, who worked against this noble purpose of his and who were not few in number.

In this passage Theodore has already explicitly cited Basil's example as a founding figure of monasticism. Here, as throughout Theodore's work, Basil is the obvious *exemplum* to invoke in order to lend the Stoudite movement's reforms an unimpeachably orthodox pedigree. Moreover, I submit that the diction and structure of this passage, which describes the resistance faced by Plato in instituting his reforms, recall a moment in Basil's own career when he faced similar resistance from both within and without his immediate community. In the passage in question, Gregory describes Basil's election as bishop of Caesarea in 370 after the death of the incumbent, Eusebius.

ἐπὶ τὸν ὑψηλὸν τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον ἀνάγεται· οὐκ ἀμογητὶ μὲν οὐδὲ ἄνευ βασκανίας καὶ πάλης τῶν τε τῆς πατρίδος προεδρευόντων καὶ τῶν πονηροτάτων τῆς πόλεως ἐκείνοις συντεταγμένων (43.37)

And thus he ascended to the high seat of the episcopacy. Not however without effort, nor without envy and struggle both on the part of those who presided over his home territory [sc. the suffragan bishops] and of the most wicked elements of the city, who were ranged alongside them.

Let us make a closer examination of these "resistance movements", with Theodore's description of the opposition to Plato's reforms first, followed by Gregory on the opposition to Basil's election as bishop:

γίνεται δὲ ἡ κατόρθωσις **οὐκ ἀμογητὶ (1)**, ἀλλὰ γὰρ καὶ λίαν περιστατικῶς ἐκ **τῶν συνασκουμένων (2)** ἀηθῶν ὄντων, καὶ ἐκ **τῶν ἔξωθεν (3) ἀντιπραττόντων τῷ ἀγαθῷ σκοπῷ (4)**, οὐκ ὀλίγων ὑπαρχόντων (825 A15–B3)

ἐπὶ τὸν ὑψηλὸν τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον ἀνάγεται · οὐκ ἀμογητὶ (1) μὲν οὐδὲ ἄνευ βασκανίας καὶ πάλης τῶν τε τῆς πατρίδος προεδρευόντων (2) καὶ τῶν πονηροτάτων τῆς πόλεως (3) ἐκείνοις συντεταγμένων (4) (43.37)

Once again I have numbered the pairs of corresponding motifs or related phrases. The first is the identical shared expression οὐκ ἀμογητὶ, describing how both Plato's and Basil's undertakings were made "not without effort." I would go further and suggest that Theodore's division of the resistance to Plato's reforms into two basic factions also follows Gregory's example, in this case however not his *lexical* but his *structural* example. Plato's enemies fall into two camps, one consisting of his fellow ascetics (phrase 2: τῶν συνασκουμένων), while the other is simply described as "those outside" (phrase 3: τῶν ἔξωθεν), and they are characterized further only by a vague expression of allegiance,

namely of being "against <Plato's> goal" (phrase 4: ἀντιπραττόντων τῷ ἀγαθῷ σκοπῷ). In the same way, Basil's enemies fall into two camps: the first consists of "those who preside over his homeland" (phrase 2: τῶν τε τῆς πατρίδος προεδρευόντων), which in the context of an episcopal election certainly refers to the suffragan bishops, Basil's fellow ecclesiastics. These fellow churchmen who opposed Basil's election correspond to the first group of Plato's opponents, which consisted of his fellow ascetics. The second group of Basil's opponents are called simply "the most wicked of the city," (phrase 3: τῶν πονηροτάτων τῆς πόλεως), which is echoed by Theodore's similarly vague "those outside". Finally, this second group is further characterized only by a participial phrase referring to their allegiance, namely that they are "ranged together with the latter <i.e., Basil's other opponents>" (phrase 4: ἐκείνοις συντεταγμένων). Once again, this is echoed by how Plato's second group of opponents, "those outside", receives only the additional characterization of a participial phrase referring to their allegiance, namely of being "against his goal" (phrase 4: ἀντιπραττόντων τῷ ἀγαθῷ σκοπῷ).

Thus Theodore has constructed Plato's implementation of monastic reforms – for which Plato and Theodore were indebted to Basil's Long Rules[40] – on Gregory's description of Basil's election to the episcopacy. In what follows, Theodore continues to draw a tight connection between his uncle's activities and the Cappadocian legacy. Just a few lines after his account of Plato's reforms, Theodore describes his own working relationship with his uncle, and here we can see clearly how Theodore writes a role for himself, indeed one we might have expected, in his assimilation of Plato to Basil:

> εἰ δὲ καὶ ἄλλον ἔσχεν συναγωνιστήν τε καὶ συλλήπτορα, φημὶ δὴ τὸν ταῦτα λέγοντα καὶ γράφοντα, τῷ Πατρὶ τὴν χάριν ἀνεκτέον (825C3).
>
> And if Plato had anyone else as an ally in his struggles and undertakings, I mean the one speaking and writing this, then the thanks for it must be rendered to the father.

Compare this to Gregory's account of his own role as a close ally and collaborator of Basil's:

> εἰ δέ τι καὶ Βαρνάβας, ὁ ταῦτα λέγων καὶ γράφων, Παύλῳ συνηγωνίσατο, Παύλῳ χάρις τῷ προελομένῳ καὶ συνεργὸν ποιησαμένῳ τοῦ ἀγωνίσματος (43.32).
>
> And if Barnabas, that is the one speaking and writing this, joined together in struggle with Paul in anything, the thanks go to Paul, who selected him and made him a colleague in his struggle.

---

40 See footnote 12 above.

Thus Theodore asks if Plato had anyone else "as an ally in his struggle" (συναγωνιστήν), while Gregory asks if there were a Barnabas who "struggled together" (συνηγωνίσατο) with Paul; Theodore then indicates that he is referring to "the one saying and writing this", i.e., himself, just as Gregory does; and finally Theodore says that the "thanks" for taking him on as an assistant go to his spiritual father Plato (τῷ Πατρὶ τὴν χάριν), just as Gregory says the "thanks" go to Paul, i.e., Basil (Παύλῳ χάρις), for taking Barnabas (i.e., Gregory) as an assistant.

In Gregory's narrative, he plays Barnabas to Basil's Paul. In turn, Theodore constructs himself as Gregory, the partner to Plato's Basil in introducing monastic reforms. As the Cappadocians like to see themselves as latter-day Apostles, so Theodore sees himself and Plato as latter-day Cappadocians, cultural heroes of the highest order for Byzantium.

## VII. Final Moments

Gregory's Basil is the most important hagiographic model for Theodore's Plato, but he is not however the only one.[41] In fact for Plato's death scene, that ever-cinematic and often stereotyped *topos* in a saint's life, we can offer for consideration a different text.[42] Furthermore, this is a hagiographical text that involves two other members of Basil's family, namely the *Life* of Basil's sister Macrina, written by their brother Gregory of Nyssa.[43]

In describing their subjects' death, both Theodore and Gregory of Nyssa emphasize how their whole lives were lived in Christian virture: before death, Theodore praises Plato "for starting and ending his life in obedience" (Ἐξ ὑπακοῆς **ἀνατείλας** καὶ εἰς ὑπακοὴν **καταλήξας** 844D7–845 A1), while Gregory notes that Macrina "practiced philosophy in her judgements from her beginning to her final breath," (τοῖς **ἐξ ἀρχῆς** αὐτῇ περὶ τοῦ τῇδε βίου κεκριμένοις **μέχρι τῆς ἐσχάτης**

**41** See e.g. Delouis, Topos et typos (as footnote 10 above) note 30 on how in this oration (829C), Theodore's Biblical reference to "the hand of Absalom" is not drawn from a passage in the Septuagint (e.g. 2 Kings 13 or 18) but is instead mediated through Gregory of Nazianzus's oration for Athanasius (*Or.* 21.15).

**42** For *topoi* associated with a saint's final sickness and death, see for example Pratsch, Der hagiographische Topos (as footnote 27 above) 318–339.

**43** Ed. P. Maraval, Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine. *SC*, 178. Paris 1971. For Macrina see also A. Silvas, Macrina the Younger, philosopher of God. *Medieval women*, 22. Turnhout 2008, which includes English translations of the *vita* as well as of other texts of Gregory's that discuss her life.

ἐμφιλοσοφεῖν **ἀναπνοῆς** 22.25 – 6). Furthermore, the final hours of both Plato and Macrina are marked by breathing problems, which receive similar descriptions: Plato has difficulty "breathing with a constricted chest," (**Συνεχόμενος** γὰρ ὑπὸ τοῦ θώρακος καὶ **ἀσθμαίνων** ἐπάλληλα 848 A6 – 7), Macrina with "constricted breathing" (**συνεχομένῳ** τῷ **ἄσθματι** 22.14**)**; both depart this world at the moment of the setting of the sun,[44] and in their last moments both "softly pray" (ὑπέψαλλεν 848 A8; ὑποφθεγγομένη 23.10**)** with a "quiet voice" (μικρὰν ἀφιέναι φωνὴν 848 A14; λεπτῇ τῇ φωνῇ 23.10), and we see Plato's "lips moving" (**ἐκίνει** μὲν **τὰ χείλη** 848 A7) in prayer, just as we know Macrina is in prayer from "the parting of her lips and the movement of her hands" (τῇ **τῶν χειλέων** διαστολῇ καὶ τῇ τῶν χειρῶν **κινήσει** 25.4 – 5).

Theodore's account of his uncle's saintly life would not be complete without a suitably saintly death, and that of Macrina, a hagiographic classic, certainly answered to Theodore's needs. As to the question of why not Basil, and why Macrina in particular might have served as a model, it may be worth mentioning here that with the case of Macrina, Theodore could draw on a *Life* composed by a family member who witnessed in person the saint's final moments, which could not be said of the treatment by Gregory of Nazianzus of Basil's death scene. At least in assimilating Plato's death scene to that of Macrina as a saintly precedent, Theodore can "keep it in the family".

With Theodore's final prayer to Plato in the peroration, however, we return to Basil as a model:

> ἀλλ' ὦ θεία μοι καὶ ἱερὰ κεφαλὴ, σύ με ἐποπτεύοις ἄνωθεν ἵλεως (848C15–D3)
>
> But o countenance holy and divine to me, may you watch over me from above propitiously.

Compare this to Gregory's final prayer to Basil in his own peroration:

> Σὺ δὲ ἡμᾶς ἐποπτεύοις ἄνωθεν, ὦ θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή (*Or.* 43.82)
>
> May you watch over us from above, o countenance holy and divine to me.

The formula ἐποπτεύοις ... ἄνωθεν, "may you watch over from above," is attested in this form for the first time in Gregory. It may very well be his coinage, and in any case he was certainly fond of it, as it features also in the perorations to Gregory's encomia for Cyprian and Athanasius of Alexandria.[45] It comes as no sur-

**44** Cf. *Laudatio* 848B9: ἐν ὥρᾳ δύσεως ἡλίου; and *Vita Macrinae* 23.2: Καὶ τῆς μὲν ἡμέρας ἤδη παρῳχήκει τὸ πλέον καὶ ὁ ἥλιος πρὸς δυσμὰς ἐπεκλίνετο.

**45** *Or.* 21.37 (for Athanasius) and *Or.* 24.19 (Cyprian).

prise then that, thanks to Gregory's influence, it would eventually become a popular prayer addressed to saints by their encomiasts throughout the hagiographical tradition. However, the combination of this prayer together with the formula θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή, "oh countenance holy and divine," is very rare. Besides our two passages these two formulae appear together only once in the TLG before the ninth century, in Eustratios of Constantinople.[46] The collocation of these two formulae in both Gregory and Theodore is noteworthy. Viewed in the light of some of the other passages we have discussed, especially the instance where Theodore casts himself as Plato's sidekick using precisely the same language that Gregory used to describe his own relationship with Basil, we may read this final image of the oration as a climactic moment in Theodore's extended exercise in role-playing.

In his discussion of Theodore's hagiographical production, Kazhdan notes that orations in honor of a family member were represented by a few prominent Late Antique examples, especially among the Cappadocians. However, "no such familial *encomia* survive from the Dark Century." Kazhdan suggests that with his orations for Plato as well as his mother Theoktist, Theodore "recreates this genre."[47] Efthymiadis and Featherstone also note the unique position of Theodore's funeral orations, a literary form "without any recent precedent" for Theodore.[48] Leaving aside the question of the genre of funeral encomia for family members as a whole, I agree with their emphasis on the importance of this oration for Plato in Byzantine literary history.

Theodore writes a *Life* for Plato in which the image of sanctity does not derive from miracles, but thanks to the conformity of the hero's behavior with models that he is explicitly represented as learning from literature.[49] The encomium represents an important moment in the canonization of the Cappadocian Fathers as cultural heroes, a process which really gathers speed thanks to their use and abuse at the hands of both Iconoclasts and Iconophiles.[50] The Cappadocians had of course been influential as theologians and stylistic models for centuries,

**46** De statu animarum post mortem 1321 – 2.
**47** Kazhdan, History (as footnote 5 above) 244.
**48** Efthymiadis/Featherstone, Establishing (as footnote 13 above) 13.
**49** See *Laudatio* 824C14 – 825 A1 and above section VI.
**50** Papaioannou, Michael Psellos (as footnote 8 above) 56: "Gregory became an authoritative voice almost immediately after his death. Yet the catalysts for his elevation to canonical authority were texts produced during the period of the Iconoclastic debate (second half of the eighth and first half of the ninth centuries). These texts formed a basic corpus for Byzantine Orthodoxy, and Gregory was a major protagonist within them."

and had been adduced as authorities at earlier councils – Gregory is cited as "the Theologian" already at Chalcedon – but our period represents a watershed moment. Moreover, in Theodore's use of Gregory's language in his encomium for Plato, we can see an interest in, as well as a sensitivity to, that language's original context. It is a truism that compilers of patristic quotations as ammunition both for and against icons were often astonishingly uninterested (from our perspective) in what the Fathers were actually talking about.[51] However, with Theodore's grafting of Basil's career onto the life of his uncle, we see him making use of what we may call an attuned literary sensibility. In addition, Theodore shows us Plato studying the very texts that we in turn are to use to study him. We have in Theodore's oration for Plato a document of how, especially in the literary ferment of the ninth century, Byzantines could read diachronic significance into their own struggles and experiences by associating themselves with larger-than-life figures from Byzantium's golden past. In fact, keeping in mind especially Theodore's presentation of Plato's antiquarian interest in hagiography, that is, his interest in the "lives of blessed men" and those "original images of the apostolic life" (824C14 – 825 A1), we can see that the encomium presents Plato, Theodore, and their Iconophile associates as the true successors to those great saints of Byzantium's past. In their *horos* of 754, the Iconoclasts had cited Basil himself to emphasize the importance of studying and imitating the *Lives* of holy men as "living images" (εἰκόνες ἔμψυχοι) of Christian virtue, as opposed to the false pictorial images venerated by the Iconophiles.[52] The Iconoclasts were thus able to fashion themselves as the more deserving heirs to the legacy of Fathers like Basil and Gregory. To this self-representation of the Iconoclasts, Theodore presents a counterclaim. By assimilating Plato in episode after episode to Basil's example, Theodore demonstrates that it is instead Iconophiles like himself who, as authors of virtue, can render their subjects fatherlike (Πατροείκελον), true imitations both of their Creator and of the saintly heroes from Byzantium's "fathering past" themselves.

**51** Cf. especially Demoen, Theologian (as footnote 3 above).
**52** See note 4 above.

 DOI 10.1515/bz-2017-0022 — BZ 2017; 110(3): 713–718

Thomas Pratsch

# „Die mordlustige Gesinnung der üblen Nachbarn" – zu Symeon Magistros, Ep. 79

**Abstract:** This letter was written by Symeon Magistros on behalf of the unnamed bishop of Eumeneia in Phrygia in Asia Minor, presumably in the 980s. It is essentially a petition addressed to the patriarch of Constantinople, probably Nikolaos II Chrysoberges, complaining about the infringements of certain "neighbours". These "neighbours" are probably neighbouring land-owners in the bishopric of Eumeneia maintaining military units who comitted these infringements or even crimes. These troops were obviously not units of the imperial field army but thematic troops levied and put in stand-by by the land-owners who also were their commanders. Probably in search of provisions these troops did not behave properly, so the author on behalf of the bishop of Eumeneia complains about this and asks the patriarch of Constantinople to turn to the emperor Basil II in order to reprimand the commanders and their troops and to end the infringements. This shows that not only incursions by the Arabs posed a problem to the inhabitants of Asia Minor at that time, but the frequent presence and maintenance of thematic troops was sometimes also a burden and an annoyance for the local population.

**Adresse:** Dr. Thomas Pratsch, Arbeitsbereich Byzantinistik, Historisches Seminar, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Jakob-Welder-Weg 18, 55128 Mainz, DEUTSCHLAND; pratsch@uni-mainz.de

Unter den von dem verdienstvollen Assumptionisten Jean Darrouzès edierten Briefcorpora der Épistoliers byzantins du X^e siècle findet sich auch eine Sammlung von Briefen, die unter dem Namen des Symeon Magistros und Logothetes des Dromos geht.[1] Diese Sammlung ist von mir bereits an anderer Stelle einer ein-

1 Épistoliers byzantins du X^e siècle, éditès par J. DARROUZÈS. *Archives de l'Orient Chrétien*, 6. Paris 1960 99 – 163. Zu der Person des Verfassers Symeon vgl. jetzt *PmbZ* # 27504; weiterhin *ODB* 3, 1982 – 1984 s.v. Symeon Logothete; Symeon; Magistros, Pseudo-; Symeon Metaphrastes (mit weiterer Literatur).

gehenderen Betrachtung unterzogen worden,[2] ist sie doch – wie die anderen Corpora der Épistoliers im großen und ganzen auch – in der byzantinistischen Forschung bisher weitgehend unbeachtet geblieben.

Unter den rund 80 Briefen[3] Symeons befindet sich ein Brief, der sozialgeschichtlich von allergrößtem Interesse ist und deshalb hier etwas näher betrachtet werden soll. Es handelt sich dabei um Ep. 79, der, wie zahlreiche andere Briefe in Symeons Corpus auch, ohne Anrede überliefert ist. Der Text des Briefes lautet folgendermaßen:

> Ἡ τῶν πονηρῶν γειτόνων τοῦ Εὐμενείας προαίρεσις φονικὴ οὐκ ἠρεμεῖ, ἀλλ᾽ ὅσον οὗτος τοῖς δικαίοις θαρρεῖ, τοσοῦτον ἐκεῖνοι τῇ βίᾳ καὶ τῇ χειρί· ἔχοντες γὰρ τὰς Βριάρεω χεῖρας διὰ τῆς τοῦ ὑπ᾽ αὐτοὺς λαοῦ πολυπληθείας καὶ προαίρεσιν ἐγγεγυμνασμένην ταῖς ἀδικίαις τὴν κατ᾽ ἐχθρῶν ἰσχὺν πρὸς τοὺς γείτονας ἐπιδείκνυνται. Ὁ δὲ τί δ᾽ ἂν καὶ ποιήσοι; Ἐπὶ τὸν περὶ τῆς δεσποτείας ὑμῶν ἔλεον καταφεύγει προστατούσης μετὰ Θεὸν τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἀγρυπνούσης ὑπὲρ αὐτῶν. Ἄκουσον οὖν, δέσποτά μου ἅγιε, τοῦ Εὐμενείας εὐμενῶς καὶ λῦσον αὐτῷ τὸν καθ᾽ ἡμέραν φόβον καὶ θάνατον, διὰ πρεσβείας τῆς πρὸς τὸν βασιλέα τὸν ἅγιον, ὃς μόνος οἶδεν ἐξουσίᾳ τοὺς βλαπτικοὺς ἀνείργειν καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν θήρας ἀφαρπάζειν τοὺς βλαπτομένους, ἐπεὶ καὶ λέοντος ὁρμὴ τὰ ἰταμώτερα τῶν θηρίων σοβεῖ βασιλικῷ καὶ μόνῳ βρυχήματι. Ἄξιοι γενοίμεθα, ἅγιε δέσποτα, τῆς ὑμῶν προσκυνήσεως.[4]

Meine Übersetzung des Briefes lautet wie folgt:

> Die mordlustige Gesinnung der üblen Nachbarn des Bischofs von Eumeneia gibt keine Ruhe, sondern so sehr dieser sich auf die Rechtschaffenen verläßt, so sehr stützen jene sich auf die Gewalt und die Kraft der Hände. Sie haben nämlich die Hände des Briareos durch die große Menge an Truppen, über die sie gebieten, und eine Gesinnung, die geübt ist im Begehen von Unrecht. Und so zeigen sie die Stärke, die sie gegen die Feinde zu richten gewohnt sind, gegenüber den eigenen Nachbarn. Der Bischof nun, was könnte er da wohl ausrichten? Im Erbarmen Eurer Herrschaft sucht er sein Heil, die Ihr nach Gott den kirchlichen Angelegenheiten vorsteht und über diese wacht. Hört nun, mein heiliger Gebieter, voller Wohlwollen die Klage des Bischofs von Eumeneia und nehmt von diesem die alltägliche Angst und den Tod, indem Ihr Euch in dieser Sache an den heiligen Kaiser wendet, der allein die Macht besitzt, die Schädlinge zurückzudrängen und ihnen die Geschädigten als deren Beute zu entreißen, weil der Angriff des Löwen auch die dreistesten Tiere verjagt allein durch sein königliches Gebrüll. Möge ich mich Eurer Verehrung als würdig erweisen, heiliger Gebieter.

---

**2** Vgl. dazu Th. Pratsch, Zum Briefcorpus des Symeon Magistros: Edition, Ordnung, Datierung. *JÖB* 55 (2005) 71–86.

**3** S. ebd. 73.

**4** Symeon Magistros, Ep. 79, griechischer Text: Darrouzès, Épistoliers (wie oben Fußnote 1) 144f.

## Kommentar

1: Nachbarn: Es dürfte sich um lokale Machthaber, möglicherweise um Großgrundbesitzer, in der Umgebung von Eumeneiea handeln.

2: Eumeneia: In Phrygia Pacatiana, Suffraganbistum von Laodikeia, vgl. N. Mersich, in: TIB 7, Phrygien und Pisidien, 251 f. Symeon befand sich zu diesem Zeitpunkt auf einer Reise durch Phrygien, ein anderer Brief (Ep. 77) vermerkt seinen Aufenthalt in Laodikeia, seine Phrygien-Reise ist in den Epp. 76 – 80 greifbar.

3: Briareos: Ein Name des „hunderthändigen Aigaion“ nach Homer, Il. I 404, vgl. RE 3/1 s.v. „Briareos“.

4: Truppen: τοῦ ὑπ᾽ αὐτοὺς λαοῦ – Diese Truppen waren den lokalen Machthabern bzw. Grundbesitzern unterstellt. Es läßt sich nicht zweifelsfrei klären, ist aber wahrscheinlich, daß es sich nicht um Verbände des kaiserlichen Heeres handelte, die zu diesem Zeitpunkt in Phrygien stationiert waren, sondern um Thementruppen, die aus der Gegend stammten und vermutlich von den genannten Grundbesitzern zum Kriegsdient verpflichtet worden waren.

5: Eurer Herrschaft … wacht: Der Ausdruck macht deutlich, daß es sich bei dem Adressaten um den Patriarchen von Konstantinopel, aller Wahrscheinlichkeit nach um Nikolaos II. Chrysoberges (979 – 991), handelte.

6: Kaiser: Basileios II. (976 – 1025).

7: königlich: βασιλικός – Das Wort spielt natürlich zum einen an auf den Löwen als „König der Tiere“, zum anderen auf den Kaiser.

Die Briefe Symeons sind, wenn man eine einigermaßen stimmige Chronologie des Briefcorpus voraussetzt, in die Jahre nach 981 zu datieren.[5] Folglich wurde auch unser Brief wahrscheinlich in den 80er Jahren des 10. Jahrhunderts geschrieben.

**5** Terminus post quem ist das Inthronisationsdatum des Archiepiskopos von Athen, Theodegios, der im Jahre 981 zum Bischof geweiht wurde und der eingangs im Briefcorpus von insgesamt vier Briefen Symeons erwähnt wird: Symeon Magistros, Epp. ediert als Alexandros von Nikaia, Epp. 18, 19, 20 (s. dazu Pratsch, ebd. 71 – 73); Symeon Magistros, Ep. 4. Die Datierung zwischen 964 und nach 981 durch Darrouzès, Épistoliers (wie oben Fußnote 1) 33 f., erweist sich vor allem im Lichte der überzeugenden Zuweisung der Epp. 18 – 20 des Alexandros von Nikaia an Symeon

Symeon schrieb im Namen und wohl auch Auftrag des Bischofs von Eumeneia in Phrygien, dessen Name nicht genannt wird.[6] Möglicherweise sollte Symeon, der den Patriarchen ja unter Umständen persönlich kannte, in jedem Falle aber mit den Verhältnissen in der Hauptstadt und bei Hofe bestens vertraut war, der Petition des Bischofs von Eumeneia mehr Gewicht und Nachdruck verleihen.

Symeon war zu diesem Zeitpunkt in Phrygien unterwegs. Es bleibt dabei offen, in wessen Auftrag und in welcher Funktion. Den Brief an den Patriarchen könnte er genausogut als Logothetes des Dromos wie auch als Kleriker oder Privatmann geschrieben haben. Bevor er in Eumeneia war, hatte er zum Osterfest anscheinend seinen Onkel in Laodikeia in Phrygien besucht.[7]

Was die in dem Brief geschilderten Vorfälle und ihre historische Verankerung angeht, läßt sich dazu folgendes feststellen: Einerseits passen diese Vorfälle recht gut in das Bild der durch die Aufstände des Bardas Skleros und des Bardas Phokas in Kleinasien von Bürgerkrieg und Unsicherheit geprägten achten Dekade des 10. Jahrhunderts.[8] Andererseits ergibt die Bitte um kaiserliche Intervention in Phrygien wenig Sinn zu einem Zeitpunkt, an dem der Kaiser keine wirkliche Möglichkeit zum Eingreifen in Kleinasien hatte. Möglicherweise spielte aber auch die große Politik des Reiches für diese Vorfälle gar keine so entscheidende Rolle.

Der Brief ist gerade deshalb interessant, weil hier Ereignisse belegt werden, die in anderen byzantinischen Quellen, etwa den Chroniken, im allgemeinen keine Erwähnung finden. Es werden Übergriffe von lokalen Machthabern bzw. Grundbesitzern mit ihren bewaffneten Truppen auf angrenzende Städte festgehalten. Diese Tatsache hat einen militärgeschichtlichen und einen sozialgeschichtlichen Aspekt:

---

durch A. Markopoulos als nicht tragfähig, vgl. A. Markopoulos, Überlegungen zu Leben und Werk des Alexandros von Nikaia. *JÖB* 44 (1994) 313 – 326.

**6** Aus dem fraglichen Jahrhundert ist überhaupt nur ein Bischof von Eumeneia bekannt, nämlich Ioannikios, von dem ein Siegel erhalten ist, das in das 10. Jahrhundert datiert wird: V. Laurent, Le Corpus des Sceaux de l'Empire Byzantin, Tome V,1: L'Église, première partie, 1: L'Église de Constantinople, A: La Hiérarchie. Paris 1963, Nr. 535; vgl. auch G. Fedalto, Hierarchia Ecclesiastica Orientalis, I: Patriarchatus Constantinopolitanus. Padua 1988, 157, und jetzt *PmbZ* # 23455. Ob es sich bei dem Bischof von Eumeneia aus Symeons Brief um Ioannikios handelt, bleibt äußerst fraglich.

**7** Symeon Magistros, Ep. 77; vgl. zu dem anonymen Onkel *PmbZ* # 27504B.

**8** Vgl. W. Seibt, Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie. *Byzantina Vindobonensia*, 9. Wien 1976, 29 – 58; J.-C. Cheynet, Les Phocas, in G. Dagron – H. Mihåescu, Le traité sur le guérilla de l'empereur Nicéphore Phocas (963 – 969). Paris 1986, Appendice, 289 – 315.

## Militärgeschichtliches

Wir gewinnen einen mikroskopischen und punktuellen Einblick in die Organisation der Thementruppen[9] auf niederer Ebene. Im gegebenen Fall muß man wohl davon ausgehen, daß örtliche Magnaten, lokale Machthaber oder Archonten, die recht wahrscheinlich auch über größeren Grundbesitz verfügten, die Gestellung von Thementruppen auf unterster Ebene leiteten. Diese Magnaten (im Brief als „Nachbarn“ bezeichnet) rekrutierten die Soldaten bzw. verpflichteten die auf ihren Ländereien tätigen Pachtbauern oder Unfreien zum Kriegsdienst. Es dürfte sich dabei eher um die traditionelle, steuerrechtlich motivierte Rekrutierung gehandelt haben.[10] Die Magnaten verfügten anschließend auch über Befehlsgewalt über diese Truppen (ὑπ’ αὐτοὺς) und mußten diese im Bedarfsfall anscheinend in Bereitschaft halten,[11] was vermutlich bedeutete, daß die Truppen auf den Ländereien der Magnaten lagerten und aus diesen Ländereien verpflegt werden mußten. Das Problem der Verpflegung und der Beschaffung derselben könnte auch den eigentlichen Anstoß zu den beschriebenen Übergriffen gegeben haben, die dann möglicherweise weiter eskalierten als ursprünglich beabsichtigt.

## Sozialgeschichtliches

Wir werden durch das Zeugnis des Briefes an eine Tatsache erinnert, die sonst eher nicht thematisiert wird: Nicht nur die regelmäßig einfallenden Feinde oder ge-

---

**9** Vgl. dazu H. Gelzer, Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung. *Abh. der phil.-hist. Classe der königl. sächs. Gesellschaft der Wiss.*, 18/5. Leipzig 1899; W. Ensslin, Der Kaiser Herakleios und die Themenverfassung. BZ 46 (1953) 362 – 368; H.-W. Haussig, Die Anfänge der Themenordnung, in F. Altheim / R. Stiehl, Finanzgeschichte der Spätantike. Frankfurt am Main 1957, 82 – 114; J. Karayannopulos, Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung. *Byzantinisches Archiv*, 10. München 1959; R.-J. Lilie, Die zweihundertjährige Reform. *Byzantinoslavica* 45 (1984) 27 – 39 (I. Die „Reform“ der Verwaltung) und 190 – 201 (II. Die „Soldatenbauern“); W. Treadgold, Byzantium and its army, 284 – 1081. Stanford, CA 1995; J. F. Haldon, Military service, military lands and the status of soldiers. *DOP* 47 (1993) 1 – 67; J. Koder, Thema, *LMA* 8 (1997) 615 f.

**10** Vgl. Karayannopulos, ebd. 38; allgemein auch J. F. Haldon, Recruitment and conscription in the Byzantine army c. 550 – 950. A study on the origins of the stratiotika ktemata. *ÖAW, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte*, 357. Wien 1979.

**11** Anderenfalls hätten die Nachbarn ja die Soldaten entlassen oder wieder zur Feldarbeit schicken können. Dies scheint jedoch im vorliegenden Fall nicht möglich gewesen zu sein. Es entsteht daher der Eindruck, daß die Heerhaufen unter Waffen bleiben sollen, also in Bereitschaft liegen.

legentlich rebellierende und marodierende militärische Einheiten, sondern bereits die bloße Präsenz der eigenen Truppen im Lande war für die byzantinische Bevölkerung, nicht nur auf dem Lande, sondern auch in den Städten der Provinz, mitunter eine schwere Last und eine ernstzunehmende Gefahr!

DE GRUYTER DOI 10.1515/bz-2017-0023 — BZ 2017; 110(3): 719–748

Giulia Rossetto

# Griechische Reise und byzantinische Hymnographie: Unbekannte Briefe Karl Krumbachers im Nachlass Wilhelm Meyers

**Abstract:** From October 1884 to May 1885 Karl Krumbacher (1856–1909) undertook a journey to Greece and Turkey with the aim of studying the Modern Greek dialects. He describes his trip in the book *Griechische Reise* (Berlin 1886), which has been the only source about Krumbacher's travel so far. The present article offers the edition and commentary of six hitherto unknown letters addressed by Karl Krumbacher to his friend and colleague Wilhelm Meyer between October 1884 and January 1885. These letters, preserved in the University Library of Göttingen, shed light on the importance of the Greek journey for Krumbacher's research not only in the field of Greek linguistics, but also of Byzantine hymnography.

**Adresse:** Giulia Rossetto, MA, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien, Postgasse 7/1/3, 1010 Wien, Österreich; giulia.rossetto@univie.ac.at

Der Cod. Ms. W. Meyer III 17–21 H (Göttingen, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek) stellt einen Teil des Nachlasses des Philologen Wilhelm Meyer „aus Speyer" (1845–1917) dar.[1] Unter dieser Signatur sind insgesamt vierzehn Dokumente (elf Briefe und drei Postkarten) zusammengefasst, die Karl

Mein herzlicher Dank gilt Herrn Prof. Luciano Bossina, der 2009 in Göttingen die hier veröffentlichten Briefe entdeckte und mir diese Briefsammlung als Forschungsthema vorschlug. Er betreute diese Arbeit auch als Diplomarbeit für die *Scuola Galileiana di Studi Superiori* (Padua, Italien). Mein Dank gilt ebenso Herrn Prof. Andreas Müller, der mit Geduld meine ersten Schritte im Lesen der Kurrentschrift begleitetete und Frau Dr. Elisabeth Schiffer für die sorgfältige Lektüre des Aufsatzes und die Verbesserung der sprachlichen Formulierungen. Ich danke auch der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek von Göttingen für die Genehmigung der Untersuchung der Briefe und der Publikation der ersten Seite des Cod. Ms. W. Meyer (hier **Abb. 2**). Nicht zuletzt gilt mein Dank den beiden anonymen Gutachtern, deren Anregungen die Qualität dieser Arbeit verbessert haben.

**1** Über ihn: K. Langosch, Wilhelm Meyer aus Speyer und Paul von Winterfeld. Begründer der mittellateinischen Wissenschaft. Berlin 1936 und F. Rädle, Wilhelm Meyer, Professor der Klassischen Philologie 1886–1917, in C. J. Classen (Hrsg.), Die klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen: eine Ringvorlesung zu ihrer Geschichte. Göttingen 1989, 128–148.

Krumbacher (1856 – 1909) zwischen 1884 und 1908 an den Freund und Kollegen Meyer, seinen Studienfreund in München,[2] sandte. Sechs dieser Briefe sind Gegenstand der vorliegenden Studie.[3] Sie wurden zwischen Oktober 1884 und Januar 1885 (d. h. zur Zeit von Krumbachers *Griechischer Reise*) verfasst und gewähren einen authentischen Einblick, welche Bedeutung diese Reise für Krumbacher hatte. Der Wert dieser einzig erhaltenen autographen Zeugen der *Griechischen Reise* liegt auch darin, dass es sich um unmittelbar aufeinanderfolgende Briefe handelt, die lückenlos erhalten sind.

Wilhelm Meyer ist seit 1872 Bibliothekar und Leiter der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek München, 1886 erhält er einen Ruf an den Lehrstuhl für Klassische Philologie der Universität Göttingen.[4] Daher gelangte Meyers Korrespondenz nach seinem Tod in den Bestand der Göttinger Universitätsbibliothek. Insgesamt umfasst der in Göttingen aufbewahrte Nachlass Meyers mehr als eintausend Briefe, die von Wissenschaftlern der ganzen Welt stammen.

Über Meyers Antwortbriefe auf die hier erstmals veröffentlichten Briefe Krumbachers ist nichts bekannt. In Krumbachers Nachlass an der Bayerischen Staatsbibliothek München (*Krumbacheriana*),[5] finden sich zwar achtzehn von

**2** Bekanntlich ist Krumbachers Dissertation Meyer gewidmet: „Guilelmi Meyer Spirensi viro amicissimo et doctissimo". Hierzu: P. SCHREINER / E. VOGT (Hrsg.), Karl Krumbacher. Leben und Werk. München 2001, 29 Anm. 9.

**3** Fünf Briefe (I–V) sind an Wilhelm Meyer gerichtet und einer (VI) an Wilhelm Christ, Krumbachers Lehrer in München. **Abb. 2** zeigt den Anfang des ersten Briefes Krumbachers an Meyer.

**4** Der Ruf nach Göttingen wurde von Wilamowitz stark unterstützt. Er schreibt in seinen *Erinnerungen:* „Mich hatten Meyers Entdeckungen der Gesetze des späteren griechischen Hexameters und ganz besonders seine Ausgabe des Ludus de Antichristo bestimmt; ein Mann von solcher Bedeutung mußte aus einer untergeordneten Stellung an der Münchner Bibliothek befreit werden" (U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Erinnerungen 1848 – 1914. Zweite ergänzte Auflage, Leipzig 1929, 207). In Göttingen wurde er dann direkt von Friedrich Althoff beauftragt, für den Handschriftenkatalog zu sorgen. Daraus ergab sich ein Problem in der Lehre: nochmals setzte sich Wilamowitz ein und zwar für die Ankunft von Friedrich Leo, ohne das Meyer seine Stelle verliert. Ihre Bekanntschaft stammte aus der Zeit, die beide in Italien verbracht hatten, insbesondere in Rom. Siehe in diesem Zusammenhang das lebendige Bild, das er in den *Erinnerungen* malt: „Er war unheimlich fleißig, ganz von handschriftlichen Forschungen eingenommen; aber es imponierte nicht nur, daß er sich ganz durch unbeugsame Energie emporgearbeitet hatte, sondern der Mann in seinem manchmal unbeholfenen, aber sicheren und lauteren Wesen hat mir wenigstens starke Achtung und eine vielleicht noch nicht ganz bewußte Zuneigung eingeflößt. Ich mußte ihm gut sein, auch wenn er abstieß" (ebd. 167).

**5** Es sind darin 6815 Briefe (oder Postkarten) enthalten, die von 1360 verschiedenen Personen stammen. Eine detaillierte Präsentation des Bestandes und ein vollständiges Verzeichnis der AbsenderInnen der Briefe finden sich in SCHREINER/VOGT, Krumbacher (wie oben Fußnote 2) 85 – 147.

Meyer verfasste Briefe, sie stammen aber aus späterer Zeit, nämlich aus den Jahren 1891–1908.[6]

## 1. Erinnerungen an eine Reise nach Griechenland und in die Türkei

Karl Krumbacher, der 1883 seine Doktorarbeit abgeschlossen hatte und 1884 an der Universität München habilitiert wurde, bittet um eine Beurlaubung von der Lehre[7] für die Zeit von Oktober 1884 bis Mai 1885, um eine Studienreise nach Griechenland und in die Türkei zu unternehmen.[8] Ziel dieses Vorhabens ist es, „die lebendige Sprache des heutigen Volkes" neben den großen Erinnerungen an die Vergangenheit zu untersuchen.[9]

Die Reise war dank eines Stipendiums, das „königliche Huld alljährlich jungen Archäologen zu weiterer Ausbildung gewährt",[10] möglich. Es war von König Ludwig I. von Bayern gestiftet worden. Diesem Herrscher wird Krumbacher auch die Ergebnisse seiner Untersuchungen widmen: 1886 erscheint das Buch in Berlin mit dem Titel *Griechische Reise. Blätter aus dem Tagebuche einer Reise in Griechenland und in der Türkei.*

Der Titel des Werkes und sein Vorwort geben an, dass das Buch auf Unterlagen basiert, die Krumbacher während der Reise regelmäßig in einem Tagebuch

---

**6** Die *Krumbacheriana* enthalten vorwiegend Material ab den Jahren 1888/89. Aus früheren Jahren sind nur einige wenige an Krumbacher gerichtete Briefe verzeichnet: mindestens vier aus dem Jahr 1886, geschrieben von Wilhelm Crönert (Klassischer Philologe), Ignaz Johann Theodor Freyschlag von Freyenstein (Generalmajor, Chef der Geheimkanzlei des Prinzregenten Luitpold), Georg Ritter von Laubmann (Bibliothekar) und Dionysios Thereianos (Klassischer Philologe), vgl. *Briefe an Krumbacher* 97, 103, 117, 141; zwei aus dem Jahr 1885 geschrieben von Emil Kurz (Gymnasialdirektor) und Karl Vollmöller, vgl. *Briefe an Krumbacher* 117, 144; zwei aus dem Jahr 1882 von August Pauly (Anatom, Zoologe) und G. Zuckschwerdt (Weinhändler), vgl. *Briefe an Krumbacher* 128, 147; sowie einer aus dem Jahr 1879 von Demetrios Argyropoulos (Jurist), vgl. *Briefe an Krumbacher* 89.

**7** Er war seit 1879 Gymnasiallehrer.

**8** K. Krumbacher, Griechische Reise: Blätter aus dem Tagebuche einer Reise in Griechenland und in der Türkei. Berlin 1886, VII. (In der Folge *GR*). Eine kürzlich erschienen Studie über Karl Krumbacher widmet sich auch dem historisch-politischen Kontext der *GR:* P. Agapitos, Karl Krumbacher and the history of Byzantine literature. *BZ* 108 (2015) 1–52, bes. 5–8.

**9** *GR* IX: „Mir kam es neben den speziellen Studienzwecken vor allem darauf an, ein Denkmal zu betrachten, welches nicht weniger deutlich als Tempelruinen, Marmorbilder und Inschriften auf das hellenische Altertum hinweist: die lebendige Sprache des heutigen Volkes".

**10** *GR* XXXVI.

sammelte.[11] Aber nicht nur das: dieses Material habe – nach den Worten des Autors – in den meisten Fällen keine wesentlichen Änderungen der ursprünglichen Form erfahren,[12] denn „das Wichtigste bleibt bei solchen Berichten doch stets der Eindruck des unmittelbaren Erlebnisses“.[13] Ob es sich hierbei um die tatsächliche Verwendung von Tagebucheintragungen oder um einen literarischen Kunstgriff des Autors handelt, der die Unmittelbarkeit seines Reiseberichtes betonen will, ist a priori nicht zu sagen. Das Original des Tagebuches ist nicht erhalten, die Entwürfe des Buches sind verloren gegangen.[14] Wie man im Folgenden sehen wird, sind aber die textlichen Entsprechungen zwischen den Briefen I–VI, die den Zeitraum vom 22. Oktober 1884 bis zum 14. Januar 1885 abdecken, und der *GR* oft unbestreitbar: in vielen Fällen ist der Text derselbe.

Es ist daher dem Vorwort der *GR* Vertrauen zu schenken, denn die Briefe beweisen, dass das Tagebuch in der Fassung des gedruckten Buches nicht stark revidiert wurde. Wir können daher die Hypothese aufstellen, dass das auf einer beinahe täglichen Basis verfasste Tagebuch zunächst eine Quelle der Briefe und dann auch Grundlage für das Buch war. Die Besonderheit der Briefe ist, dass die Fakten viel prägnanter dargestellt sind als in der *GR*, wobei die Formulierungen fast identisch sind und wohl in einigen Fällen direkt aus dem Tagebuch kopiert wurden.

## 2. Wendepunkt der Reise: Handschriften byzantinischer Hymnographie im Johanneskloster auf Patmos

Krumbacher beschreibt in den Briefen an Meyer seine eigenen alltäglichen Erfahrungen, Begegnungen und Missgeschicke der Reise. Aber es gibt einen offensichtlichen roten Faden, der sie alle verbindet, und dieser wird für Krumbacher der entscheidende Punkt der Reise sein. Es handelt sich um den Aufenthalt auf Patmos, der den Zweck hatte, im Johanneskloster die Handschriften 212 und 213

---

**11** „Wenn ich […] die anspruchslosen Blätter meines Tagebuches der Öffentlichkeit zu übergeben wage, so geschieht es, weil meine Bemerkungen größtenteils andere Objekte betreffen als die früheren Berichte, und weil ich wenigstens in e i n e r Beziehung für die Reise glücklicher vorbereitet war als die meisten Vorgänger“. Vgl. *GR* VIII.

**12** „Die Beobachtungen sind meist in der Form wiedergegeben, in der ich sie während der Reise niedergeschrieben habe“. Vgl. *GR*, VII.

**13** *GR* VII–VIII.

**14** Schreiner/Vogt, Krumbacher (wie oben Fußnote 2) 87 Anm. 4.

mit Hymnen des Romanos Melodos und anderer Hymnographen zu konsultieren.[15]

Krumbacher untersuchte als erster unter den Forschern über Romanos diese Handschriften, die seit etwa einem Jahrzehnt in der Literatur bekannt waren.[16] Vor der Entdeckung der Briefe informierten uns nur die *GR* und die Vorworte seiner Studien zu Romanos darüber, was auf Patmos geschah, aber nicht mit dem Detail, der Spontaneität und der Lebendigkeit, die uns die Briefe offenbaren.[17]

Eine bedeutungsvolle Tatsache ist, dass es sein Freund Meyer war, der ihm empfahl, sich persönlich mit den beiden Codices zu befassen: „[...] auf Anregung meines hochverehrten Freundes W. Meyer aus Speyer, die erste Hs des Romanos kopiert habe [...]“.[18] Dies erklärt, warum die Briefe gerade an Meyer adressiert sind. Man sollte sich auch in Erinnerung rufen, dass Meyer zusammen mit W. Christ, M. Paranikas und J.-B. Pitra einer der ersten Gelehrten war, der sich mit Hymnographie und allgemein mit Kirchendichtung beschäftigte.[19]

Die beiden Handschriften übertrafen die Erwartungen Krumbachers, der sich daraufhin entschied auf die Insel zurückzukehren.

---

**15** Unter anderen Josephos der Hymnograph, Theodoros Studites, Stephanos, Abbas. Siehe unten Brief IV.

**16** Siehe dazu die Briefe II und VI. Die erste Person, die Informationen über diese zwei Handschriften in einer wissenschaftlichen Arbeit bekannt gab, war Kardinal J.-B. Pitra im Jahr 1876. Pitra selbst entnahm sie einem Buch von V. Guérin, das die Beschreibung der Insel Patmos mit einer groben Liste der Codices des Johannesklosters enthält (V. Guérin, Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos. Paris 1856).

**17** In *GR* 182 – 183 fasst Krumbacher in wenigen Worten den Zweck seines Aufenthalts auf Patmos zusammen: „Meine Arbeit in der Bibliothek betraf Texte, von denen viele klassisch genannt zu werden verdienen, obschon sie einer sehr unklassischen Zeit angehören. Schon längst war bekannt, dass in Patmos zwei Handschriften sind, welche Gedichte des größten christlichen Hymnendichters Julios Romanos enthalten. Allein weder Kardinal Pitra, der den Romanos mit den übrigen Hymnendichtern herausgegeben hat, noch sonst jemand vermochte etwas Näheres über den Wert und Inhalt dieser Handschriften zu erfahren. Hauptzweck meiner Reise war, über diesen Punkt Aufklärung zu schaffen“.

**18** K. Krumbacher, Umarbeitungen bei Romanos: Mit einem Anhang über das Zeitalter des Romanos. *SB. der philos.-philol. und der hist. Classe der k. bayer. Akad. Wiss.* 2/1 (1899) 1 – 156, 9.

**19** In diesen Werken: W. Meyer, Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen (*sic*) Dichtung. München 1884; W. Christ / M. K. Paranikas, Anthologia Graeca carminum Christianorum. Lipsiae 1871; J.-B. Pitra, Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata I. Paris 1876. Über die byzantinische Hymnographie als Gegenstand philologischer Studien siehe Agapitos, Krumbacher (wie oben Fußnote 8) 4 Anm. 12.

## 3. Rückkehr nach Patmos

Die letzten zwei Briefe Krumbachers datieren vom 14. Januar 1885. Was passierte danach? Unsere einzigen Quellen sind die *GR* und die Vorworte zu den Monographien, die Krumbacher in den folgenden Jahren schrieb. Dank der *GR* erfahren wir, dass Krumbacher im Frühling nach Patmos zurückkehrte, also zu einer günstigeren Jahreszeit. Dort blieb er – diesmal sehr gut ausgestattet – zwei Monate, um die Codices 212 und 213 abzuschreiben und zu kollationieren.[20]

Wir haben keine Informationen darüber, wie die Verlängerung seines Aufenthaltes finanziert wurde. Es ist aber wahrscheinlich, dass er die beantragte Subvention des Ministeriums des Inneren erhielt.[21]

Das Ergebnis der zwei intensiven Monate auf Patmos war die vollständige Transkription der beiden Codices. Diese Arbeit wird die Grundlage für alle seine Studien über Romanos sein: die zwei patmischen Codices hat er immer als die wichtigsten eingeschätzt,[22] sie sind auch in der *Geschichte der byzantinischen Litteratur* genannt.[23] Eine Bestätigung, dass beide Codices kopiert und kollationiert wurden, findet man in einem anderen seiner Werke, das 1903 geschrieben wurde: „Patmiacus 212 und 213: von mir in Patmos im Jahre 1885 vollständig abgeschrieben bzw. verglichen".[24] Zuletzt fasst Krumbacher in seinem letzten Beitrag über das Thema zusammen, welchen Wert die beiden Handschriften für ihn hatten: sehr wertvolle Codices, die wichtigsten in der gesamten Überlieferung

---

**20** *GR* 375: „Zwei Monate angestrengter Arbeit unter äußeren Verhältnissen von fast unerträglicher Feindseligkeit brachten das schwere Werk zu Ende. Der Doppelkodex von Patmos enthält in etwa 70.000 Versen die beste und breiteste Grundlage für die Erkenntnis der christlichen Hymnendichtung bei den Griechen. Sämtliche in Europa (Rom, Turin, Moskau u.s.w.) befindlichen Handschriften, welche Kardinal Pitra für seine große Ausgabe herbeigezogen hat, stehen hinter den patmischen zurück".

**21** Vgl. Brief VI.

**22** Als „Hauptgrundlage meiner Texte" bezeichnet er sie in K. Krumbacher, Studien zu Romanos. *SB. der philos.-philol. und der hist. Classe der k. bayer. Akad. Wiss.* 2/1 (1898) 69 – 268, 73.

**23** K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur: von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527 – 1453), II. München 1897, 687: „Codices Patmiaci 212 und 213, zusammen, obschon ebenfalls stark verstümmelt, noch 441 Blätter umfassend, beide von der gleichen Hand im 11. Jahrhundert geschrieben, die reichhaltigsten der bis jetzt bekannten Handschriften".

**24** K. Krumbacher, Die Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie. *SB. der philos.-philol. und der hist. Classe der k. bayer. Akad. Wiss.* 4 (1903) 551 – 691: 557.

der Hymnendichtung dank der Qualität ihres Textes.[25] Dieser Beitrag enthält auch eine Tafel, die f. 203r des Codex 212 zum ersten Mal in Originalgröße abbildet.

Krumbacher wird keine Zeit haben, eine vollständige Ausgabe der Hymnen des Romanos durchzuführen: das gesamte gesammelte Material gelangte in die Hände seines Studenten Paul Maas, der zusammen mit C. A. Trypanis die vollständige Ausgabe erstellte.[26]

Die hier herausgegebenen Briefe bieten einen realistischen Einblick in die Schwierigkeiten und die Probleme im Zusammenhang mit der Organisation einer Reise ins östliche Mittelmeer am Ende des 19. Jh.; Brief VI gibt zudem ein detailliertes Bild vom Leben des Forschers im Johanneskloster. Krumbacher, der in einer immer lebendigen, brillanten, manchmal ironischen Prosa schreibt, erscheint besonders empfindlich im Hinblick auf die hygienischen Bedingungen (wie Schmutz in der Küche) und Umweltbedingungen (wie z. B. die Unzugänglichkeit der Insel oder die Kälte des Arbeitsraumes wegen zerbrochener Fensterscheiben), die er dort vorgefunden hat. Er beklagt mehr als einmal die Unmöglichkeit, das Nötigste zu bekommen: vom Papier zum Schreiben bis zum Dosenfleisch und beschreibt in anschaulicher Weise die Figuren des Abtes und des Mönch-Bibliothekars. Solche Einzelheiten sind in der *GR* völlig ausgeklammert, wo dagegen der Aufenthalt auf Patmos, genannt „die liebe Insel“,[27] nur mit positiven Worten beschrieben wird. Es ist offensichtlich, dass es in einem publizierten Text unpassend gewesen wäre, Personen oder Orte zu verunglimpfen, die so wichtig und entscheidend für die Arbeit des Byzantinisten waren.

Diese Briefsammlung ermöglicht uns auch – auf spannende Weise – zu entdecken, wie die Forschung im Bereich der byzantinischen Hymnographie begann und welche Kontakte zwischen den Wissenschaftlern, Protagonisten der frühen Tage dieser Untersuchungen, bestanden.

---

**25** K. Krumbacher, Miscellen zu Romanos. *SB. der philos.-philol. und der hist. Classe der k. bayer. Akad. Wiss.* 24/3 (1907) V: „Die der Abhandlung beigefügte Tafel bringt zum ersten Male ein Bild der unschätzbaren Handschrift, die in der gesamten Überlieferung der griechischen Hymnendichtung durch den ungewöhnlichen Reichtum ihres Inhalts, ihre hervorragende Ausstattung, im großen und ganzen auch durch die Güte ihres Textes weitaus die erste Stelle behauptet, des von mir im Frühjahr 1885 vollständig abgeschriebenen bzw. kollationierten Doppelcodex der ehrwürdigen Klosterbibliothek auf der Insel Patmos“.

**26** P. Maas / C. A. Trypanis (eds.), Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina. Oxford 1963; P. Maas / C. A. Trypanis (eds.), Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Dubia. Oxford 1970.

**27** *GR* 373–374.

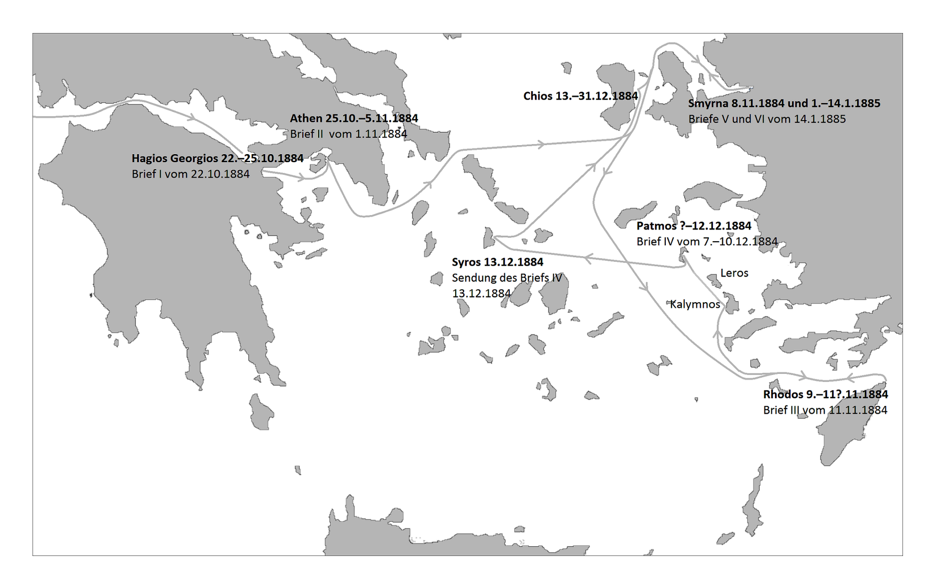



**Abb. 1.** Etappen der *Griechischen Reise* von Karl Krumbacher

## Reiseetappen und Chronologie der Briefe

Die folgende Chronologie wurde sowohl an H
hand der Informationen aus der *GR* (die fast nie ein genaues Datum angibt), als auch aus jenen der Briefe (die genaue Daten enthalten) erstellt.

**1884**

| | |
|---|---|
| 18.10. | Abreise von Triest nach Athen mit einem Lloyd-Schiff |
| 18.10. – 21.10. | Reise |
| 22.10. | Ankunft auf der Insel Hagios Georgios und Verfassen des ersten Briefes an Meyer |
| 22.10. – 25.10. | Aufenthalt bei der Quarantänestation von Hagios Georgios |
| 25.10. | Hagios Georgios – Athen |
| 1.11. | Verfassen des zweiten Briefes an Meyer (in Athen) |
| 5.11. | Abreise von Athen mit Ziel Izmir |
| 8.11. | Smyrna, Kauf einer Karte nach Leros. Abreise von Smyrna am Nachmittag |
| 9.11. | Ankunft in Rhodos vor dem Sonnenuntergang |
| 10.11. | Rhodos, Anzeige beim österreichischen Konsulat |
| 11.11. | Verfassen des dritten Briefes an Meyer (noch auf Rhodos) |

| | |
|---|---|
| — | Kalymnos |
| — | Leros |
| — | Patmos |
| 7.12. | Verfassen des vierten Briefes an Meyer (noch auf Patmos; nicht abgesandt) |
| 10.12. | Krumbacher hält sich noch auf Patmos auf. Antwortbrief Mayers vom 6. November |
| 12.12. | Abreise von Patmos |
| 13.12. | Ankunft in Syros, Absenden des Briefes vom 7.12 an Meyer, Abreise nach Chios |
| 13.12. – 31.12. | Aufenthalt auf Chios |

**1885**

| | |
|---|---|
| 1.01. | Ankunft in Smyrna |
| 11.01. | Smyrna, Besuch bei M. Paranikas, wo Krumbacher einen Brief von Christ erhielt |
| 14.01. | Verfassen der Briefe an Meyer und Christ (in Smyrna) |

Aufenthaltsorte, die ausschließlich aus dem Buch *Griechische Reise* ableitbar sind, da keine weiteren Briefe mehr vorhanden sind.

**1885**

| | |
|---|---|
| nach 14.01. | Dikelì |
| — | Pergamon |
| — | Lesbos |
| — | Konstantinopel |
| Februar | Athen (Zeit des Karnevals. Krumbacher befindet sich sicherlich in Athen am 17.02) |
| — | Triasische Ebene, Eleusis |
| 25.02. | Abreise von Athen |
| — | Chios |
| März–April | Aufenthalt auf Patmos (zwei Monate) |
| Anfang Mai | Übersetzen nach Syros |
| 13.05. | Abreise von Syros |
| — | Athen |
| — | Anhalten auf Korfu für acht Stunden |
| — | Triest |

# Anmerkung zum Text

Die Ausgabe basiert auf den digitalen Reproduktionen, die freundlicherweise von der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen angefertigt wurden. Wir haben dafür gesorgt, die Briefe anzuordnen und ihre chronologische Reihenfolge wiederherzustellen.

Die Schreibweise der Namen oder andere kleine orthographische Inkonsequenzen werden normalisiert. Auflösungen von Abkürzungen sind in Spitzklammern gesetzt.

**Abkürzungen**

| | |
|---|---|
| BBKL | Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Herzberg 1975–. |
| *Briefe an Krumbacher* | Verzeichnis der Briefe an Krumbacher, in P. Schreiner / E. Vogt (Hrsg.), Karl Krumbacher. Leben und Werk. München 2011, 85 – 147. |
| BJA | C. Bursian et alii (Hrsg.), Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde. Berlin/Leipzig 1878 – 1943. |
| CGL | G. Goetz, Corpus Glossariorum Latinorum. I–VII. Leipzig 1888 – 1923. |
| DBA | Deutsches Biographisches Archiv. |
| *Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια* | Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια. Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό. 1 – 9b. Αθήνα 1983 – 1991. |
| *GR* | K. Krumbacher, Griechische Reise. Blätter aus dem Tagebuche einer Reise in Griechenland und in der Türkei. Berlin 1886. |
| KK, *Korrespondenz* | Bestand Karl Krumbacher (BSB-Hss Krumbacheriana I.), Bayerische Staatsbibliothek München. |
| NDB | Neue Deutsche Biographie. Berlin 1953–. |
| ÖBL | Österreichisches Biographisches Lexikon 1815 – 1950. Wien 1993–. |

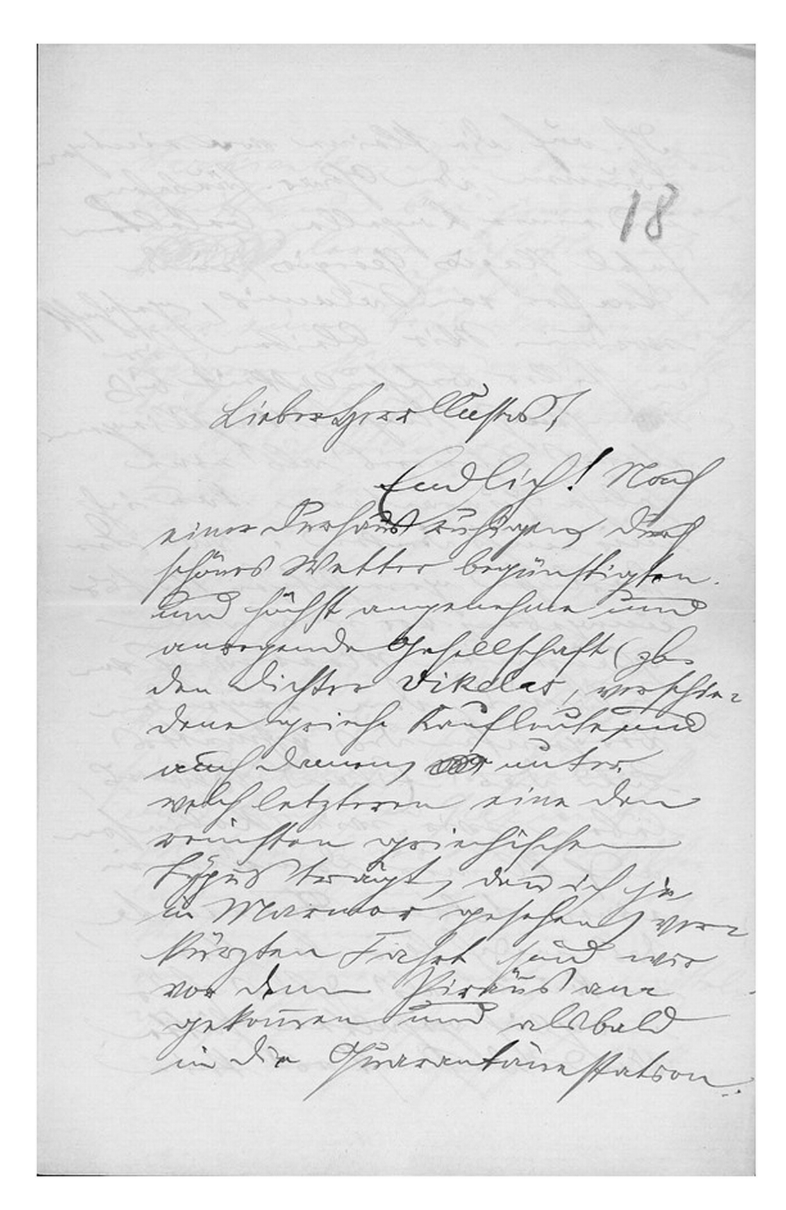


**Abb. 2.** Göttingen, SUB, Cod. Ms. W. Meyer III 17 – 21 H, Brief I, erste Seite

## I. Krumbacher an Meyer

Lieber Herr Custos,[28]

Endlich! Nach einer durchaus ruhigen, durch schönes Wetter begünstigten und höchst angenehme und anregende Gesellschaft (zb. den Dichter Vikelas,[29] verschiedene griech<ische> Kaufleute und auch Damen, ~~von~~ unter welch letzteren eine den reinsten griechischen Typus trägt, den ich je, in Marmor gesehen) verkürzten Fahrt sind wir vor dem Piraeus angekommen und alsbald in die Quarantainestation | d. h. auf die kleine von einigen Bäumen, den Quar<antaine>häuschen und einer Kapelle belebten Insel Hagios Georgios, in der Straße von Salamis, geschafft worden.[30] Wir bleiben hier in stiller Beschaulichkeit bis Samstag Nachmittags liegen.[31] Etwas Schöneres als eine solche Quarantaine kann ich mir nicht denken. Von der herrlichen griechischen Natur umgeben, vor uns den glänzenden Meerweg von Salamis, den ragenden Bergrücken des Hymettos und das Eiland Salamis, leben wir wie Robinson auf kleiner Domäne in einen *dulcen Farniente*, das mich hier leichter ankommt, als ich es für möglich gehalten hätte.

**28** Die Bezeichnung *Custos* verweist auf die Tatsache, dass Meyer zum Zeitpunkt von Krumbachers Reise an der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek München tätig war.

**29** Es handelt sich um Dimitrios Vikelas (1835 – 1908), einen Schriftsteller, der von Krumbacher wegen der Übersetzungen von W. Shakespeares Tragödien ins Griechische zitiert wird: „[...] D. Bikélas, der bekannte Shakspeareübersetzer *(sic)* [...]“, *GR* 4. Krumbacher interessiert sich für den Gebrauch der griechischen Volkssprache, die Vikelas für seine Übersetzungen benützt. So schreibt er in *GR* 5: „Er hat nämlich mit richtigem Takte von dem Gebrauche der Kunstsprache Abstand genommen und ein Idiom gewählt, das in Form, Wortschatz und Konstruktion die lebendige, wenn auch veredelte Volkssprache wiedergibt“. Die beiden werden in Kontakt bleiben, wie die 41 Briefe (1890 – 1900) in KK, *Korrespondenz* beweisen. Vgl. *Briefe an Krumbacher* 91. Zu D. Vikelas siehe A. Morbach, Dimítrios Vikélas, patriotischer Literat und Kosmopolit: Leben und Wirken des ersten Präsidenten des Internationalen Olympischen Komitees. Würzburg 1998.

**30** Die beschriebene Situation zeigt die erforderlichen Vorsichtsmaßnahmen für die Cholera-Epidemie (siehe Brief II). In der Tat erreichte 1884 die fünfte Cholera-Pandemie (1881 – 1896) ihren Höhepunkt. Wie Krumbacher selbst in der *GR* berichtet, konnten die Passagiere wählen, ob sie die Quarantänezeit auf dem Schiff oder auf der kleinen Insel Hagios Georgios, die „vor einigen Jahren als Quarantänestation eingerichtet wurde“ (*GR* 15) verbringen: Krumbacher wird sich für die zweite Option entscheiden.

**31** Seine Quarantänezeit dauerte tatsächlich nur vier Tage, von Mittwoch 22. Oktober (der Tag, an dem er den Brief an Meyer schrieb) bis Samstag 25. Oktober. Vgl. *GR* 31: „Am vierten Tage unserer Gefangenschaft schlägt endlich die Stunde der Erlösung. Ein kleines Dampfboot nimmt die ganze Kolonie auf und bringt uns schnell nach dem Piräus“. Die Inkubationszeit der Cholera beträgt in der Tat in der Regel 2 – 3 Tage.

Und doch ist es kein *Farniente*; denn bei jedem | Schritte und bei jedem Worte ~~höre ich~~ lerne ich Neues.[32]

In Wien habe ich mir einen Teil der Handschrift kopieren können, welche Goetz[33] nötig hat. In den Handschriften, welche ich beiläufig untersuchte, habe ich eine hübsche, durchaus selbständige Version des griechisch-lateinischen Glossars gefunden, welches Petschenig[34] in den *Wiener Studien* 1883[35] aus e<iner> H<an>dschr<ift> von St. Paul[36] ediert hat. Ich teilte sie Pet<s>chenig, der sie noch nicht kannte, in Graz mit. Mit Hülfe der Wiener H<an>dschr<ift>[37] lassen sich einige Schwierigkeiten emendieren. Die von Wagner[38] benutzte mittelgriechische

---

**32** Was hier geschrieben ist, wird ausführlicher in der *GR* 1 – 31 erzählt.
**33** Es handelt sich um Georg Goetz (1849 – 1932), einen klassischen Philologen, der zuerst in Leipzig, dann in Jena tätig war. Goetz ist der Autor des *Corpus Glossariorum Latinorum* in 7 Bänden (1888 – 1923). Krumbacher promovierte (1883) mit einer Arbeit über die *Hermeneumata Pseudodositheana*, zwölf zweisprachige griechisch-lateinische Schulbücher, die sehr wichtig für das Latein der Glossare sind. Unter seinen ersten Veröffentlichungen sind einige den Glossaren gewidmet: K. Krumbacher, Ein neues Glossar. *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik* 1 (1884) 150 – 151 und K. Krumbacher, Ein neuer Codex der Grammatik des Dositheus. *Rheinisches Museum für Philologie* 34 (1884) 348 – 358. Hier ist also der *trait d'union* zwischen den beiden Gelehrten. Krumbacher wird die Bände II, III (*Hermeneumata Pseudodositheana* Hrsg. Goetz), IV und V des *CGL* besprechen: siehe dazu das Verzeichnis der Schriften von Karl Krumbacher in *BZ* 19 (1910) 700 – 708. In KK, *Korrespondenz* sind 35 Briefe von Goetz aus den Jahren 1888 – 1909 erhalten (vgl. *Briefe an Krumbacher* 105, wo Goetz Gerhard in Goetz Georg korrigiert werden sollte). Über die Person von Goetz siehe z. B. *NDB* VI 585 – 586.
**34** Es handelt sich um Michael Petschenig (1845 – 1923), einen klassischen Philologen, der zuerst in Graz und danach in Wien tätig war. Er war besonders an spätlateinischen Texten interessiert. Siehe über ihn K. Smolak, Petschenig, Michael, in *ÖBL* VIII 10.
**35** Es handelt sich um M. Petschenig, Ein griechisch-lateinisches Glossar des achten Jahrhunderts. *WSt* 5 (1883) 159 – 163.
**36** Gemeint ist das Benediktinerstift St. Paul im Lavanttal. Die hier genannte Handschrift, die Petschenig für die Ausgabe des griechisch-lateinischen Glossars verwendete, wird von Petschenig mit der Signatur XXV. d/65 bezeichnet: M. Petschenig, Eine vita Vergilii. *WSt* 4 (1982) 168 – 169. Diese Signatur entspricht der aktuellen Signatur 65/1 (siehe dazu die *Bibliographie zu mittelalterlichen Handschriften in Österreich:* http://www.ksbm.oeaw.ac.at/lit/fr_7550.htm. Zuletzt besucht am 25. 8. 2017).
**37** Petschenig wird nie etwas über diesen Codex veröffentlichen. Möglicherweise handelt es sich um die Handschrift Pal.Vind. 114. Vgl. W. Krause, Das Fragment einer griechischen Grammatik des cod. Vindob. 114 und das griechisch-lateinische Glossar der St. Pauler Handschrift XXV D/65. *JÖBG* 5 (1956) 7 – 25. Dieser Codex ist verzeichnet in: Tabulae codicum manu scriptorum, praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum. Edidit Academia Caesarea Vindobonensis. I (Cod. 1 – 2000). Wien 1864, 16.
**38** Krumbacher bezieht sich auf Wilhelm Wagner (1843 – 1880), einen klassischen Philologen, der in Berlin und Bonn studierte (er war ein Schüler von Ritschl) und später Professor in Hamburg war. Über ihn siehe R. Hoche, *Wilhelm Wagner*, in *BJA* III 10 – 12. Er war nicht nur Experte für die

H<an>dschr<ift>, welche ich gerne näher gesehen hätte, | war leider nach Petersburg verliehen.

Viele Grüße an die H<erren> Römer,[39] Meiser,[40] Scheibmeyer,[41] Melber.[42]

Ihr,

K. Krumbacher

Hagios Georgios[43] 22 Okt<ober> 84[44]

---

Plautinische Komödie, er sollte auch für sein Interesse an der byzantinischen und neugriechischen Volksliteratur in Erinnerung bleiben. Er war der Autor der Monographien: Medieval Greek texts. Being a collection of the earliest compositions in Vulgar Greek, prior to the year 1500. Edited with prolegomena and critical notes. London 1870; und Carmina Graeca medii aevi. Lipsiae 1874. In beiden Bänden erwähnt Wagner nur e i n e Wiener Handschrift: es handelt sich um Cod. Vind. Theol. gr. 244 (vgl.: Medieval Greek texts, XVIII ff., wo – auf der Basis des Katalogs von Lambeck – der Codex als Theol. 297 identifiziert ist und Carmina Graeca V, in dem sowohl die alte Signatur Lambecks als auch die neue, die De Nessel einführte, genannt wird). Es handelt sich um eine bedeutende volkssprachliche Sammelhandschrift des 16. Jhs. Siehe H. Hunger / W. Lackner / Ch. Hannick, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 3/3. Codices theologici 201 – 337. Wien 1992, 145 – 157.

**39** Adolf Römer (1843 – 1913), klassischer Philologe und zum Zeitpunkt dieser Briefe Gymnasialprofessor in Kempten (*Briefe an Krumbacher* 133).

**40** Karl Meiser (1843 – 1912) aus Regensburg, klassischer Philologe (*Briefe an Krumbacher* 121).

**41** Joseph Scheibmeyer, tätig in München, wird in *The Classical Review* 1 (1887) 179 erwähnt. Hier wird gesagt, dass beide, Krumbacher und Scheibmeyer, sich mit der Untersuchung griechischer Sprichwörter beschäftigten. Vgl. auch *Briefe an Krumbacher* 135 (wo der Nachname jedoch Scheibmaier geschrieben wurde).

**42** Johann Melber (1859 – 1938), tätig in München, klassischer Philologe und dann Pädagoge (*Briefe an Krumbacher* 121), unterrichtete am Maximilian-Gymnasium in München. Später arbeitete er im Bayerischen Staatsministerium für Bildung und Kultus; er war Herausgeber der *Blätter für das Bayerische Gymnasialschulwesen* (siehe dazu M. H. Chambers, Georg Busolt. His career in his letters. Leiden 1990, 143 Anm. 47).

**43** Anzunehmen ist, dass Krumbacher diesen Brief von der kleinen Insel Hagios Georgios aus absenden konnte: „Fast hätte ich vergessen zu erwähnen, dass die Regierung in einem der Häuschen eine Post- und Telegraphenstation errichtet hat" (*GR* 20).

**44** Dem Brief folgt eine Skizze von Krumbacher (**Abb. 3**), auf der die Bucht von Salamis, die Insel Salamis, die Insel Hagios Georgios, die Insel Psyttaleia, Piräus und Athen dargestellt sind. Außerdem zeichnet Krumbacher auch zwei Linien, die wahrscheinlich die Eisenbahn-Verbindung zwischen Piräus und Athen angeben. Es handelt sich um die *Σ.Α.Π.*, Σιδηρόδρομοι Ἀθηνῶν – Πειραιῶς, die am 27. Januar 1869 eröffnet wurde. Siehe dazu: 130 Χρόνια Ηλεκτρικοί Σιδηρόδρομοι Αθηνών–Πειραιώς (1869 – 1999). Αθήνα 1999.

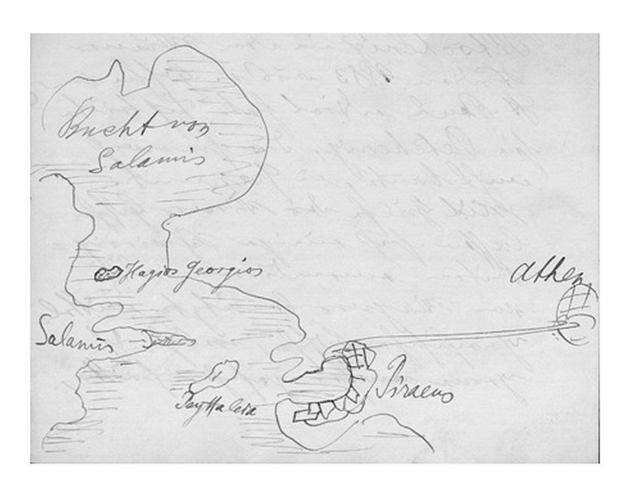



**Abb. 3.** Skizze von Krumbacher

# II. Krumbacher an Meyer

Geehrter Herr Custos!

Am Mittwoch[45] fahre ich nach Patmos. H<err> Sakkelion,[46] früher Bibliothekar in Patmos, sagte mir hier, er ~~könne~~ habe für Pitra[47] vor mehreren Jahren etwa 30

---

**45** 5. November 1884.

**46** Ioannes Sakkelion (1815 – 1891) lebte von 1850 bis 1883 auf Patmos. Er wurde zum Direktor der örtlichen Schule berufen. Im gleichen Zeitraum widmete er sich als Autodidakt dem Studium der Handschriften und Archivalien des Johannesklosters auf Patmos. Er war der Autor des Katalogs der griechischen Handschriften der Bibliothek des Klosters: Πατμιακὴ βιβλιοθήκη ἤτοι ἀναγραφὴ τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς κατὰ τὴν νῆσον Πάτμον γεραρᾶς καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀποστόλου καὶ Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου τεθησαυρισμένων χειρογράφων τευχῶν. Ἀθήνῃσιν 1890. Dieser Katalog, obwohl er zum Zeitpunkt von Krumbachers Reise bereits vorbereitet war, konnte – aus finanziellen Gründen – noch nicht gedruckt werden: siehe dazu *GR* 160. 1883 wurde Sakkelion zum Kurator der Handschriften-Abteilung der Nationalbibliothek Athen ernannt (siehe dazu auch *GR*, 178: „[...] als Vorstand der handschriftlichen Abteilung der Bibliothek nach Athen berufen wurde“): deshalb wird Krumbacher ihn in Athen treffen. Über ihn siehe Σακελλίων, Ιωάννης, in *Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια* 9A, 164.

**47** Es handelt sich um Jean-Baptiste Pitra (1812 – 1889), Kardinal seit 1863 und Bibliothekar an der Biblioteca Apostolica Vaticana seit 1869. Über ihn siehe H. R. Drobner, Pitra, Jean-Baptiste. *LThK* VIII 321 – 322. Unter anderem befasste er sich mit der byzantinischen Hymnographie und gilt heute als derjenige, der die Kontakia des Romanos Melodos – nach Jahrhunderten der Vernachlässigung – im Westen bekannt gemacht hat (R. Maisano, L’accoglienza dei contaci di Romano il Melodo in occidente, in F. Conca / I. Gualandri / G. Lozza (a cura di), Politica, cultura e

Seiten der 2 Codd. des Romanos[48] verglichen, dann aber die Arbeit aufgegeben, weil die Differenz der Lesung zu groß sei und er genötigt gewesen sei, immer die Ränder der Ausgabe vollzuschreiben; nach seiner Schilderung scheint es sich um eine stark verschiedene Version zu handeln; der größte Teil ist also noch nicht verglichen. Sak<kelion> sagte mir, ich solle einen der Mönche zum Mitabschreiben dingen; das will mir nicht gefallen; denn wenn es zum Abschreiben der Codd. | käme, würde ich auch mit Hülfe eines solchen, wahrscheinlich theuer, aber schlecht arbeitenden Gehülfen, in absehbarer Zeit nicht fertig werden, da die

religione nell'impero romano (secoli IV–VI) tra oriente e occidente. Napoli 1993, 111 – 126). Seine Arbeiten zu diesem Thema, die bereits zum Zeitpunkt von Krumbachers Reise veröffentlicht waren, sind: Hymnographie de l'église Grecque. Rome 1867; Analecta sacra (wie oben Fußnote 19).

**48** Hier bezieht sich Krumbacher auf die patmischen Codices 212 und 213 (das wird im Brief IV explizit geschrieben). Diese Handschriften sind in Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη (wie oben Fußnote 47) 117 – 118 beschrieben. Auf der Basis des *conspectus codicum* in Pitra, Hymnographie (wie oben Fußnote 48) 88 kann man behaupten, dass er die patmischen Codices nicht in dieser seiner ersten Arbeit verwendete (sie waren ihm noch nicht bekannt). Die Situation hatte sich in den Analecta sacra (wie oben Fußnote 19) geändert, wo Pitra in den *prolegomena* auf den Seiten XVI–XVII schreibt: „sed doleo multum brevissimo indiculo vix me novisse duos magni pretii codices, nunc in insula Patmo delitescentes, quos cl. Guérin, *Description de l'île de Patmos*, p. 109, 117) his versiculis fere mutis a longe nobis ostendit". Pitra weiß nun von der Existenz der beiden Codices (aber er hat sie noch nicht gesehen) durch das Buch von Guérin, Description (wie oben Fußnote 16), das auf den Seiten 101 – 120 den *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Saint Jean a Patmos* enthält. Unsere Handschriften sind mit den Nummern 82 (S. 109) und 217 (S. 117) angegeben. Hier schreibt Pitra an Sakkelion und ersucht um Informationen über die zwei Codices: die Antwort ist in den *emendata et aucta* der Analecta sacra (wie oben Fußnote 19) 676 – 677 veröffentlicht: „paucis quae hoc in loco diximus de binis codd. patmiacis, plura addere lubet quae ex nuperrimis accepimus litteris cl. v. Joannis Sakkelion, die XXIII jun. datis [...]". Daher bedeutet „vor mehreren Jahren" bei Krumbacher „vor 1876", dem Datum der Herausgabe der *Analecta*. Die Beschreibung der zwei Codices, die Sakkelion an Pitra sendet, unterscheidet sich nicht wesentlich von jener, die Jahre später in seinem Katalog veröffentlicht wird. Sowohl Guérin als auch Sakkelion schreiben, dass die Codices ausschließlich Hymnen von Romanos enthalten. Pitra zweifelt: „quamvis autem Romano soli [...] omnia tribuantur alios ibidem et plurimos non latere poetas, vix ego crediderim", und das zu Recht (siehe Brief IV). Erst Jahre später wird Pitra schließlich in den Besitz einer vollständigen Kopie der beiden Codices gelangen. Dank dieser veröffentlichte er 1888 den Text von drei neuen Kontakia: J.-B. Pitra, Sanctus Romano, veterum melodorum princeps. Cantica sacra ex codicibus mss. monasterii s. Ioannis in insula Patmo primam in lucem edidit Ioannes Baptista cardinalis Pitra ... anno iubilaei pontificii. Roma 1888. – In der Tat hatte Pitra, wie man aus den Briefen entnehmen kann, bis zum Zeitpunkt von Krumbachers Reise Briefe an Sakkelion und Mönche geschickt (vgl. Brief VI). Sein Ziel war es, Kopien oder Kollationen der Handschriften zu erhalten, aber erfolglos.

beiden Handschriften zusammen etwa 440 fol<ia>[49] in groß 4° haben. Jedenfalls muß ich die Handschriften zuerst ansehen, um einigermaßen zu erkennen, was zu thun ist. An einen Ankauf der Handschriften scheint nach den Eindrücken, die ich von Sakkelion gewinne, gar nicht zu denken sein, ebensowenig an die Möglichkeit einer Verleihung; Patmos habe in dieser Beziehung neulich eine schlimme Erfahrung gemacht und gebe unter keiner Bedingung eine Handschrift aus dem Kloster.

Ein Brief von Ihnen (am schnellsten wohl via Konstantinopel–Smyrna) würde mich wahrscheinlich noch in Patmos | erreichen; ich bitte Sie deshalb zu schreiben, ob – und wenn, auf welche Summe – ich mich bezüglich der angedeuteten Beihülfe (die ich wegen der notwendigen Kontrolle[50] natürlich nur für die Zeit meines Aufenthaltes in Patmos in Anspruch nehmen könnte) einlassen dürfte.

Im Übrigen geht es mir sehr gut und ich habe schon eine Menge neuer Bekanntschaften gemacht und die alten erneuert. Gestern und heute habe ich mit 3 deutschen Archäologen einen Ausflug nach Kephissia gemacht und heute früh vor Sonnenaufgang den Pentelikon[51] bestiegen.

Unangenehm ist mir nur, daß ich trotz Anmeldung im Sept<ember> nicht im Institute[52] wohnen kann, da heuer (wegen Cholera?) | die norddeutschen Stipendiaten gleich nach Athen gegangen sind und die 2 Zimmer des Inst<itutes> präoccupiert haben. Privatwohnung ist in Athen nur zufällig glückliches Ergebnis und ich habe eine solche trotz aller Bemühung noch nicht finden können, das Hotelwohnen aber ist theuer und lästig.

Viele Grüße an die H<erren> Römer, Meißer[53] etc.

Ihr,

K. Krumbacher

Athen,[54] d<en> 1. Nov<ember> 1884.

Adresse für Patmos wäre etwa:

---

**49** Es sind exakt 441 Blätter (288 + 153). Vgl. Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη (wie oben Fußnote 47) 117 und Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur (wie oben Fußnote 23) 687.

**50** Es bezieht sich wahrscheinlich auf eine „Kontrolle“ wirtschaftlicher Natur. Siehe hierzu den Brief VI, in dem Krumbacher über die unvermeidliche Erschöpfung des Stipendiums schreibt.

**51** Vgl. *GR* 54 ff.

**52** Es handelt sich um das Deutsche Archäologische Institut Athen (vgl. die Briefe V und VI, in denen die Adresse, die Krumbacher für den Eingang der Briefe nennt, genau der des Deutschen Archäologischen Instituts entspricht).

**53** Zu lesen, wie im vorigen Brief, „Meiser“ (Karl).

**54** Von seinem Aufenthalt in Athen erzählt Krumbacher auf den Seiten 32 – 60 der *GR*.

K.K. εἰς τὴν μονὴν τῆς Πάτμου,
Patmos. Türkei. via Konstantinopel.

## III. Krumbacher an Meyer

… ἔστι γὰρ ὄντως ἡ πόλις ἡλίου
πρέπον ἔχουσα τῷ θεῷ τὸ κάλλος[55]
(heute nicht!)

Geehrter Herr Kustos!

Letzten Mittwoch (5 Nov<ember>) fuhr ich von Athen nach Smyrna, um von dort nach Leros bzw. Patmos zu kommen. Ich löste Samstag früh auf der Agentur des Lloyd mein Billet nach Leros und fuhr Nachmittags ab in der Hoffnung Sonntags Abends oder höchstens Montags früh in Patmos zu sein. Statt dessen sitze ich unter strömendem Regen auf unbestimmte Zeit in den Speisezimmer des Gasthauses *Dascala* in Rhodos: das ging so zu. Sonntags früh um 7 Uhr hatten wir Leros zur Rechten, ohne daß das Schiff Miene machte (*salva venia*) sich der Insel zu nähern. Auf meine | Vorstellungen, daß ich das Billet nach Leros gelöst habe, erwiderte der Kapitän, das Wetter erlaube nicht, in Leros anzulegen. Als ich das nicht begreifen wollte, da die Wellen gar nicht hoch gingen, erklärte er mich für incompetent in dieser Sache, womit die Angelegenheit ihr Bewenden hatte. Später konnte ich aus einer unvorsichtigen Äußerung eines anderen Schiffsbeamten schließen, daß der eigentliche Grund der Nichtberührung von Leros ein anderer war, nämlich die Absicht noch vor Einbruch völliger Dunkelheit in Rhodos anzukommen und etwa 150 griechische Arbeiter, die dort aussteigen wollten, landen zu können. Da bin ich *nolens volens* in Rhodos. Das Schlimmste ist, daß die Witterung bis jetzt ~~nicht~~ wenig erlaubte, aus den entsetzlichen Winkelgassen der Stadt hinauszugehen. |

Wann ich von Rhodos weg komme, weiß ich noch nicht. Das Lloydschiff, welches die Verpflichtung hätte, mich nach Leros zu bringen, kommt erst in 14 Tagen (wegen der Quarantäne in Beyruth); ich werde deshalb wahrscheinlich mit

---

**55** Vgl. *GR* 101: „Im Altertum ist Rhodos viel gepriesen; Pindar feiert die Insel in den höchsten Tönen; sie ist ihm „in der That die Sonnenstadt von göttlicher Schönheit“ (ἔστι γὰρ ὄντως ἡ πόλις ἡλίου πρέπον ἔχουσα τῷ θεῷ τὸ κάλλος) […]“. Dies ist nicht wirklich ein Zitat von Pindar, der zwar Rhodos und seine Ursprünge in der dem Diagoras von Rhodos gewidmeten Olympischen Ode 7, feiert, sondern ein Zitat von Ps. Lukian, *Amores*, 8, 13 – 14 (M. D. Macleod, Luciani opera. Tomus III: Libelli 44 – 68. Oxford 1980, 89).

einem englischen Schiffe,[56] welches in einigen Tagen kommen soll, nach Kalymnos fahren und von dort weitere Gelegenheit per Segelboot[57] zu bekommen suchen.

Bei meiner Ankunft in Rhodos erpreßte mir der Bootführer durch Vorenthaltung meines Handkoffers eine unverhältnismäßig große Summe. Ich bezahlte, ging aber in einer ganz unbeschreiblichen Erbitterung Montags früh in das türkische Gouvernement und zum österreichischen Konsul,[58] drohte mit der Veröffentlichung des Vorgangs in den deutschen Zeitungen etc, was schließlich nicht nur den Erfolg hatte, daß ich die erpreßte Summe zurückerhielt, sondern auch von der ungerechter Weise verlangten Bezahlung eines Medjid[59] | (4 1/2 francs) für meinen Paß befreit blieb.[60]

Viele Grüße an alle Freunde, bes<onders> die Samstagsgesellschaft.

Ihr ergebenster

K. Krumbacher

Rhodus, 11 Nov<ember> 84

Das Wetter scheint sich allmählich aufzuhellen, sodaß Hoffnung ist, ausgehen zu können.

## IV. Krumbacher an Meyer

Sehr geehrter Herr Custos!

Meinen Brief von Rhodos werden Sie in Händen haben.[61] Von Rhodos bin ich mit Dampfschiff[62] nach Kalymnos, von dort auf einem Kaiki nach Leros und endlich nach Patmos gelangt.[63] Die 2 Hymnenhandschriften haben meine Erwartungen weitübertroffen; es sind 2 schön geschriebene codd. nach dem Urteile

**56** Krumbacher wird mit einem schottischen Schiff der Gesellschaft „Bell'Asia Minor" reisen: vgl. *GR*, 92 und 115.

**57** Es war nicht möglich, mit einem Dampfschiff nach Patmos zu reisen: „Da diese Insel von Dampfschiffen nicht berührt wird, so erreicht man sie gewöhnlich von Samos oder Leros aus mit Segelboot" (*GR* 80).

**58** Weil, wie in der *GR* 91 erklärt wird, „ein deutsches Konsulat in Rhodos nicht existiert".

**59** Osmanische Münze, die ½ Kurus entspricht.

**60** Krumbacher widmet der Erzählung dieser Ereignisse das 6. Kapitel seines Buches (*GR* 80 – 94).

**61** Brief III.

**62** Es handelt sich um das Dampfschiff „Antona" der schottischen Gesellschaft „Bell'Asia Minor" (*GR* 115). Siehe auch den vorherigen Brief.

**63** Über diese Fahrt liest man im Detail auf den Seiten 113 – 145 der *GR*.

von Sakkelion[64] aus der Mitte des 12. Jahrh<undert>s (ich habe Facsimile), die eine weit vollständigere Hymnensammlung enthalten, als sämtliche von Pitra benützte Quellen. Die erste (n° 212) hat 2537 κοντάκια und οἴκους, die zweite (n° 213) ebensolche 1318. In cod. 212 sind 204 ἀνεπίγραφα, 56 des | Romanos, 8 des Joseph, 7 des Gabriel, 3 des Stephan, 3 des Abbas (3), 2 des Studites usw.;[65] in cod. 213 sind 43 Hymnen des Romanus, die übrigen anepigraphi. Nähere Beschreibung der codd. habe ich in meinem Koffer. Von einer Kollation mit Pitra kann keine Rede sein und es müssen wohl beide H<an>dsch<rifte>n vollständig abgeschrieben werden, was wenigstens 3 – 5 Monate erfordert. Wenn Pitra in Rom ist, will ich mit ihm über die Sache reden; vielleicht ist er im Stande, die Summe aufzuwenden, welche der „Bibliothekar“ für das Abschreiben der H<an>dsch<rifte>n verlangt. Ausgeliehen werden sie nämlich nicht und selbst der μέγας λογοθέτης,[66] welcher vor einigen Monaten beide Kodizes für kurze Zeit nach Konstantinopel wollte, hat eine abschlägige Antwort erhalten, wie ich mich durch die mir gewährte Einsicht in die betr<effende> Korrespondenz überzeugen konnte.

Über meine Aufnahme | in Patmos, über die hiesigen Verhältnisse etc. etc. hoffentlich mündlich.[67] Seit 8 Tagen bin ich mit meiner Hauptarbeit fertig und warte auf eine Gelegenheit, um von dieser Insel, deren Unzugänglichkeit und Unabkömmlichkeit (*salva venia*) unglaublich ist, nach Chios oder Samos zu gelangen. Morgen oder übermorgen soll ein engl<isches> Dampfschiff in einer außerordentlichen Angelegenheit[68] die Insel berühren und ich hoffe mit demselben fahren zu können.

---

**64** In der Tat sind die zwei Codices sowohl in der Beschreibung von Sakkelion in Pitra, Analecta sacra (wie oben Fußnote 19) 676 – 677, als auch in Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη (wie oben Fußnote 47) 117 – 118 in das 11. Jh. datiert. Dies wird von Krumbacher selbst bestätigt: Geschichte (wie oben Fußnote 23) 687.

**65** D. h. Gabriel, Johannes, Leon, Paulos, Joannikios, Symeon, Georg. Krumbacher, Geschichte (wie oben Fußnote 23) 688.

**66** Es handelt sich um Stavrakis Aristarchis (1834 oder 1836 – 1925), Μέγας λογοθέτης τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας von Konstantinopel von 1866 bis 1925. Er folgte seinem Vater Nikolaos Aristarchis (1799 – 1866) nach, der dieses Amt in den Jahren 1824 – 1866 hatte. Stavrakis Aristarchis war auch Staatsrat, von 1876 lebenslänglicher Senator des Osmanischen Reiches und Präsident der Griechischen Philologischen Gesellschaft in Konstantinopel. Siehe dazu Αριστάρχης, Σταυράκης, in *Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια* I 390. Zur Funktionen des Μέγας λογοθέτης, der in dieser Zeit eine Art erster Sekretär des Patriarchen war, siehe B. Stavridis, Τα εκκλησιαστικά οφφίκια ή αξιώματα του Οικουμενικού Πατριαρχείου. *Κληρονομία* 21 (1989) 267 – 283.

**67** Siehe dazu den Brief VI.

**68** Hier wird der außergewöhnliche Charakter des Ereignisses betont, weil es – wie im vorigen Brief und in *GR* 80 erwähnt – normalerweise unmöglich war, Patmos mit dem Dampfschiff zu erreichen. Wie jedoch aus *GR* 183 klar ist, durften Segelboote wegen des schlechten Wetters nicht

Viele Grüße an die Samstagsgesellschaft.
Ihr ergebenster
K. Krumbacher

Patmos, d<en> 7. Dez<ember> 84.

PS. Außer den obigen 2 codd. ist hier noch ein dritter aus später Zeit mit einigen Troparien und bes<onders> mit Gedichten (jamb<ischen> Trimetern) des Cosmas.[69]

PPS. 10. Dez<ember>. Das englische Schiff ist noch immer nicht da. Soeben erhielt ich Ihren Brief v<om> 6. Nov<ember>. Hätte ich gewußt, daß meine Abreise sich so sehr verzögert, so hätte ich leicht einen großen Teil des einen Kodex abschreiben können; allein die Schwierigkeit besteht hier eben in der Unbestimmtheit des Reisetermins; schon vor 8 Tagen | hatte ich gehofft, mit einer anderen Gelegenheit wegkommen zu können und jetzt vertröstet man mich von Tag zu Tag auf das engl<ische> Schiff und ich kann nicht mehr arbeiten; weil ich um des Schiffes sicher zu sein meinen Wohnsitz von dem Klosterberge in die *Scala*[70] hinabverlegt habe.

12. Dez<ember>. Heute ist endlich das engl<ische> Schiff gekommen,[71] welches mich über Syra nach Chios bringen soll. In Syra, wo wir Aufenthalt haben,[72] will

---

auslaufen, man erwartete daher die Ankunft eines britischen Dampfschiffes der Gesellschaft Bell, die aus diesem Grund eine Vereinbarung mit der Insel Patmos getroffen hatte.

**69** Es handelt sich um Kosmas von Jerusalem, auch Kosmas der Melode oder Kosmas von Maiuma genannt. Vgl. Krumbacher, Geschichte (wie oben Fußnote 23) 674 – 676 und Th. E. Detorakis, Κοσμᾶς ὁ Μελωδός: Βίος καὶ ἔργο. *Analekta Blatadon*, 28. Thessaloniki 1979. Das Vorhandensein von Texten dieses Autors in den patmischen Handschriften wird nicht im Katalog von Sakkelion angegeben. Kosmas ist jedoch im aktuellen patmischen Katalog erwähnt: A. Kominis, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη ἤτοι Νέος κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου Πάτμου, Τόμος Α΄. Κώδικες 1 – 101. Αθήνα 1988, 133 – 150. Werke von Kosmas Melodos sind in den Codices 54 (13. Jh.) und 55 (11. Jh.), zwei Heirmologia, vorhanden.

**70** Name des Hafens und der nächstliegenden Ortschaft (heute Skala). Die typische italienische Bezeichnung wäre „toute modern, elle date à peine du XVI° siècle, c'est-à-dire de l'époque à laquelle l'île commença à entrer en relation de commerce avec Gênes et Venise“: Guérin, Description (wie oben Fußnote 16) 7 – 8. Hier wohnte Krumbacher „[...] auf dem kleinen, Ruvali genannten Weingute des Vaters Hierotheos *(Bibliothekar von Patmos)*“, *GR* 184.

**71** Wie man auf Seite 186 der *GR* liest, ist es wieder das Schiff „Antona“, mit dem Krumbacher schon gereist war: „Auf dem Schiffe traf ich zu meiner Überraschung bekannte Gesichter; es war dieselbe Antona, auf der ich von Rhodos nach Kalymnos gefahren war“.

**72** Er wird einen halben Tag bleiben. Vgl. *GR* 188 – 190.

ich diesen Brief d<er> griech<ischen> Post übergeben. Mein gestriges Seeabenteuer habe ich Traube in einem Briefe erzählt[73] qu<od> v<ide>.[74]

D<er> O<bengenannte>

# V. Krumbacher an Meyer

Geehrter Herr Kustos!

Soeben habe ich an H<errn> Prof. Christ[75] in der Angelegenheit geschrieben, die Sie kennen,[76] und gleichzeitig meine Notizen über die 2 Codd. abgeschickt. Ich bitte Sie, dieselben einzusehen, und mir Ihr Urteil über den Wert der Codd. zu kommen zu lassen. |

---

**73** Diese Begebenheit wird auch auf den Seiten 184 – 185 der *GR* erzählt.

**74** Ludwig Traube (1861 – 1907), ein enger Freund Krumbachers und Meyers, schloss sein Studium in München ab, wo er – wie Krumbacher – im Jahr 1883 promovierte. Zusammen mit Meyer ist er der Gründer der mittelalterlichen lateinischen Philologie als Universitätsdisziplin. Siehe insbesondere den ihm gewidmeten Eintrag von G. Pasquali in der *Enciclopedia Italiana*, nachgedruckt in G. Pasquali, Rapsodia sul classico: contributi all'Enciclopedia italiana, a cura di F. Bornmann / G. Pascucci / S. Timpanaro. Roma 1986, 319 – 231. Pasquali weist darauf hin, dass Traube derjenige ist, der zuerst auf die Bedeutung der Paläographie für die Geschichte der mittelalterlichen Kultur hingewiesen hat, in G. Pasquali, Paleografia come scienza dello spirito, in Pagine stravaganti di un filologo. I. Pagine stravaganti vecchie e nuove, a cura di C. F. Russo. Firenze 1994, 103 – 117. Siehe weiters die folgenden spezifischen Beiträge: F. Dölger, Karl Krumbacher, in H.-G. Beck (Hrsg.), ΧΑΛΙΚΕΣ, Festgabe für die Teilnehmer am XI. Internationalen Byzantinistenkongreß (München 15.–20. September 1958). 123 – 135: 128; G. Fatouros, Traube, Ludwig, in *BBKL* 12, 432 – 434; W. D. Fritz, Theodor Mommsen, Ludwig Traube und Karl Strecker als Mitarbeiter der Monumenta Germaniae historica. *Das Altertum* 14 (1968) 235 – 244; A. Mnetzel-Reuters, Ludwig Traube und die Monumenta Germaniae Historica. *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 77 (2014) 3 – 25; G. Silagi, Ludwig Traube und der Münchner Lehrstuhl für Patristik (mit einem Exkurs zur Thesaurus-Frage). *Aevum* 73 (1999) 837 – 890.

**75** Hier wird Bezug auf Brief VI genommen, der an Wilhelm Christ (1831 – 1906), Professor für klassische Philologie in München von 1860 bis 1903, adressiert ist. Er war der Bezugsprofessor Krumbachers. Siehe dazu Schreiner/Vogt (wie oben Fußnote 2) 28 Anm. 8. Krumbacher schrieb am selben Tag zuerst an Christ und dann an Meyer. In KK, *Korrespondenz* gibt es 30 Briefe Christs aus den Jahren 1888 – 1900. Über diesen siehe beispielsweise den Beitrag von R. Pfeiffer, Christ, Wilhelm, in *NDB* 3, 216.

**76** D. h. die Kopie der zwei patmischen Codices.

Auch würden Sie mich verpflichten, wenn Sie mir schreiben wollten, ob ich im Falle einer eventuellen Rückreise nach P<atmos> keine andere Publikation außer dem 1. Bande von Pitra mitzunehmen nötig haben werde.[77]

Halten Sie irgend etwas, vielleicht die *Carmina Christiana* ed. Christ[78] für zweckdienlich, so würde ich Sie bitten mir auf meine Rechnung das betr<effende> nach Athen zu schicken (natürlich wenn ich die außeordentl<iche> Unterstützung, von der meine Reise nach P<atmos> abhängt, bewilligt erhalte, was Sie wohl erfahren können).

Vielleicht interessiert es Ipfelkofere,[79] daß in Patmos eine wohl gänzlich wertlose H<an>dschr<ift> | des Rhetors Themistius[80] ist. Ob die Patmische H<an>dschr<ift> des Babrius (mit Angabe des Autornamens) in der Literatur bekannt ist, weiß ich nicht.[81]

---

**77** Pitra, Analecta sacra (wie oben Fußnote 19). In dieser Publikation veröffentlichte Pitra 29 Kontakia von Romanos Melodos.

**78** Christ – Paranikas, Anthologia Graeca (wie oben Fußnote 19). Es ist die erste Anthologie griechischer christlicher Dichtung.

**79** Adalbert Ipfelkofer (1860 – vor 1935) studierte in München und promovierte im Fach Klassische Philologie. Er war danach Professor und Gymnasialdirektor in München, Regensburg und Würzburg. Über ihn: *DBA* II 637, 372 – 373.

**80** Gemeint ist der Codex 579 des 17. Jhs. mit den Reden von Themistius XVIII *De Cupiditate Imperatorem Audiendi* und XXIV *Adhortatoria Ad Philosophiam*. Vgl. Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη (wie oben Fußnote 47) 241.

**81** Es handelt sich um die in Krumbacher, Geschichte (wie oben Fußnote 23) 717 zitierte patmische Handschrift 428, die Ignatios' Paraphrase der Aesopischen Fabeln in iambischen Tetrasticha enthält. Vgl. Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη (wie oben Fußnote 47) 189 ff. Auf Seite 191 des Katalogs transkribiert Sakkelion diese Tetrasticha und den Titel des Werks wie im Codex angegeben: Γαβρίου Ἕλληνος Τετράστιχα εἰς τοὺς Μύθους τοῦ Αἰσώπου. Auf diese Tatsache verweist Krumbacher mit folgenden Worten: „[…] die Patmische H<an>dschr<ift> des Babrius (mit Angabe des Autornamens) […]". Gabrius wäre eine Variante für Babrius (siehe immer Sakkelion 190). Der Codex wurde zum ersten Mal in der Ausgabe der Paraphrasen des Ignatius von C. F. Müller verwendet: Ignatii et aliorum Tetrasticha Iambica. Recensita a C. F. Mueller, in O. Crusius (ed.), Babrii Fabulae Aesopeae. Lipsiae 1897, 255. Siehe auch C. F. Müller, Zu der handschriftlichen Überlieferung der Tetrasticha des Ignatius. *BZ* 5 (1886) 311 – 318: 312 – 313, wo der Autor des Aufsatzes uns wissen lässt: „Der Herausgeber dieser Zeitschrift *(K. Krumbacher)* machte mich vor kurzem auf einen codex Patmiacus aufmerksam, den J. Sakkelion in seiner *Πατμιακὴ βιβλιοθήκη* (Athen 1890, p. 189 ff.) als Nr. 428 anführt und dem 15. Jahrhundert zuweist. Nach seinen Angaben enthält diese Hs, die ich mit p bezeichne, 41 Tetrasticha (mit der Überschrift Γαβρίου Ἕλληνος Τετράστιχα εἰς τοὺς Μύθους τοῦ Αἰσώπου) […]". Krumbachers Interesse für Babrius kann wieder einmal auf seine Doktorarbeit über den Pseudo-Dositheos zurückverfolgt werden. In der Tat überliefert das Buch III der *Hermeneumata* in indirekter Überlieferung 17 Aesopische Fabeln und eine, die von Babrius stammt. Diese sind für Bildungszwecke verwendet worden. Die *Hermeneumata Pseudo-Dositheana* liest man in *CGL* III 40 – 47 und 95 – 402.

H<an>dsch<rifte>n hätte ich in Rhodos, Chios und hier kaufen können; doch waren es meist ziemlich wertlose Dinge (Gregor Naz<ianzenos>, Isokrates des 18. Jahr<hunderts>, Evangelien und Psalterien d<es> 13. Jahr<hunderts>) und die Leute verlangen zu hohe Preise.[82]

Herzliche Grüße an Ihre Frau Gemahlin[83] und die Freunde.

Ihr ergebenster

K. Krumbacher

Smyrna 14. I 85

*verte:* |

Meine nächste Adresse ist:

Mr. Miltiades Carabokyros,[84] avocat,

Cavaffian Chan[85] N. 1

Galata Constantinople

pour KK.

oder später „archäolog<isches> Institut Athen“

**82** Vgl. *GR* 105, 220.

**83** Pauline Riefstahl war die erste Frau von W. Meyer. Die beiden heirateten am 4. Juni 1879. Pauline Riefstahl starb nach sechs Jahren Ehe. Ihr Sohn Rudolf Meyer Riefstahl war es, der das Archiv seines Vaters der Universitätsbibliothek Göttingen schenkte. Siehe dazu Rädle, Wilhelm Meyer (wie oben Fußnote 1) 128–148, 136 Anm. 24.

**84** „[...] begab ich mich sofort zu meinem Gastfreund aus Kalymnos, meinem treuen Berater in Chios, Herrn Dr. Karabokyru, der in der Hauptstadt seine Praxis ausübt“ *GR*, 328. Vgl. tatsächlich *GR* 116: „Hier fand ich *(in Kalymnos)* [...] Dr. M. Karabokyrù, Advokat aus Konstantinopel, der wegen einer Privatangelegenheit eben in seiner Heimat weilte, die liebenswürdigste Aufnahme“.

**85** Mit „han“ bezeichnet man in dieser Zeit in Konstantinopel „ein mehrstöckiges Gebäude, dessen einzelne Räume an FreiberuflerInnen, die dort ihren Beruf ausübten, gemietet wurden“ (vgl. dazu den Eintrag han II/2 im Wörterbuch der Türkischen Sprachgesellschaft [Türk Dil Kurumu] unter http://www.tdk.gov.tr. Zuletzt besucht am 25. 8. 2017). Die „han“, in dem der Anwalt Karabokyru arbeitete, gehörte der Familie armenischer Herkunft Kavafian. Ich danke meiner Kollegin Dr. Pınar Serdar Dinçer, die mir diese Interpretation vorgeschlagen hat.

# VI. Krumbacher an Christ

Sehr geehrter Herr Professor![86]

Am Sonntag habe ich Herrn Paranikas[87] in seiner auf steiler Felsenhöhe außerhalb der Stadt gelegenen und den ganzen Golf von Smyrna überblickenden Wohnung besucht und Ihren Brief erhalten. Ich sehe wiederum, daß Sie meine Unternehmungen mit unablässiger Sorge begleiten und auch jetzt für meine Interesse große Mühe aufgewendet haben; gestatten Sie, daß ich Ihnen hiefür herzlich danke.

Der Inhalt Ihres Schreibens hat mich mit freudiger Überraschung erfüllt, gleichzeitig aber in eine Verlegenheit versetzt, | aus der ich mich augenblicklich kaum völlig zu finden vermag. Daß Sie übrigens den Brief nicht nach Patmos schickten, schadet nichts; denn in keinem Falle hätte ich die Abschrift sogleich bei dem ersten Aufenthalte dortselbst machen können, da ich weder genug Schreibpapier bei mir hatte, noch sonst für einen längeren Aufenthalt auf dieser Insel ausgerüstet war; Patmos ist nämlich gegenwärtig ein über alle Maßen trauriges Nest, nach dem man sich nicht nur alle Arbeitsutensilien, wie Papier, Tinte, Federn, etc. etc., sondern auch – bes<onders> für die Fastenzeit – manche Nahrungsmittel, wie Thee, Fleischkonserven usw. mitbringen muß. Das einzige Papier, das ich dort auftreiben konnte, ist eine unbeschreibliche und unbeschreibbare Ausschußware, wie sie die Fabriken wohl nur im Orient absetzen können. Da ich diese Dinge nicht wußte und von Niemand erfahren konnte, so hatte ich mich nicht vorgesehen, und | ein mehrmonatliches Arbeiten in Patmos wäre mir unmöglich gewesen. Zu allem Überflusse war gerade Fastenzeit, und das nur selten unterbrochene Einerlei von Reiswassersuppe, geschmorten Smariden,[88] undenkbar schlecht zubereiteten Stockfischen, auch die haarsträubende Un-

**86** Der Grund, warum sich dieser an Wilhelm Christ gerichtete Brief zusammen mit den Dokumenten Meyers in Göttingen befindet, liegt vermutlich in der Anfrage Krumbachers an Meyer – im Brief V –, in die Notizen über die beiden patmischen Codices, die dem Brief für Professor Christ beigefügt waren, Einsicht zu nehmen.

**87** M. K. Paranikas (1832–1914), gemeinsam mit Christ Autor der Anthologia Graeca (wie oben Fußnote 19), wurde in Athen und dann in München als klassischer Philologe ausgebildet. In Smyrna war Paranikas Direktor der Εὐαγγελικὴ Σχολὴ Σμύρνης (1878–1885). Das Treffen Krumbachers mit Paranikas findet in der *GR* keine Erwähnung. In KK, *Korrespondenz* gibt es zwei Briefe von Paranikas (1889–1892). Vgl. *Briefe an Krumbacher* 128. Eine Doktorarbeit über Paranikas wurde von Z. S. Ioannidou geschrieben: Ματθαίος Παρανίκας: οι εκκλησιαστικές και εκπαιδευτικές του μελέτες. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης 2009, online verfügbar unter http://invenio.lib.auth.gr/record/112852 (Zuletzt besucht am 25. 8. 2017).

**88** *Spicara smaris* ist einer der am weitesten verbreiteten unter den kleinen Fischen des Mittelmeeres. Vgl. D'Arcy W. Thompson, A glossary of Greek fishes. London 1947, 247–248.

reinlichkeit der Küche und des kochenden Diakons hatte mir bald einen solchen Ekel verursacht, daß ich hier zum erstenmale auf meiner Reise von Kopfweh und einmal sogar von Fieber belästigt wurde. (Ich klage nicht die Mönche an, denn die haben nichts besseres, sind an ihre Kost gewöhnt und bedürfen endlich keiner kräftigeren Nahrung, um ihr fast gänzlich thatenloses Dasein zu fristen). Auch die Kälte der Jahreszeit wäre mir bei der Ofenlosigkeit und den schlecht schließenden, teilweise sogar zerbrochenen Fenstern der waschküchenähnlichen Fremden- und Arbeitskammer für längeres und strammes Arbeiten allzu hinderlich gewesen.[89] |

Nachdem ich nun von Patmos weg bin, frage ich mich, ob und wann und wie ich dahin zurückkehren soll. Gegenwärtig ist das natürlich unmöglich; denn in Januar oder Februar sich einem Kaiki anzuvertrauen, wäre mehr als vermessen. Heute Nachmittag z. B. erhob sich sogar in dem Golfe von Smyrna ganz plötzlich ein solcher Sturmwind, daß die Wogen über den Quai hereinschlugen. Ich werde daher jedenfalls meine Reise dem früheren Plane gemäß fortsetzen d. h. nach Lesbos – Pergamon? – Troja – Konstantinopel gehen und ~~d~~ von dort über den Athos und Saloniki nach Athen zurückkehren; von Athen aus wohl noch einen Ausflug in den Peloponnes machen[90] (dann wäre ich nach meinem ursprünglichen Plane mit der durch den voraussichtlichen Schwund der Stipendialsumme bedingten Schleunigkeit über Rom nach Deutschland zurückgekehrt). |

Bis dahin wird die Jahreszeit günstiger und ich könnte von Athen aus je nach Gelegenheit entweder über Syra oder über Chios-Samos oder über Smyrna-Leros nach Patmos zu gelangen suchen. Selbstverständlich würde ich mich dann mit all den obenerwähnten Dingen reichlich versehen und überhaupt statt eines Hand-

---

**89** Dies ist die Beschreibung des Raumes in der *GR* 153 – 155: „Zum Wohnsitz erhielt ich eine im unteren Geschoss des Klosters gelegene Kammer angewiesen, welche als das ξενοδοχεῖον, d. h. das Gastzimmer, für etwaige Fremde stets reserviert bleibt. Diese Zelle, in der ich täglich bis Mitternacht arbeitete, ist ein geräumiges, etwas düsteres Gemach; die zwei Fenster, deren stets klappernde Scheiben zum Teil zerbrochen sind, gehen leider nicht ins Freie, sondern in einen kellerartigen, von einem Kreuzgang überwölbten Hof. Die Decke besteht aus schwarzen Balken, der Fußboden aus holperigen Ziegelsteinen; in den Mauern sind allerlei seltsame Nischen; ein kleiner Tisch, ein Stuhl, eine sehr primitive Lagerstätte und eine große Truhe, die ich niemals zu öffnen versuchte, tragen wenig dazu bei, den etwas feuchten und kalten Raum wohnlich zu machen; denn gerade das wichtigste Stück, ein Ofen, fehlt. [...] Besonders melancholisch stimmt das Gemach zur Nachtzeit, wenn der über die Höhen brausende Nordsturm an den wackeligen Fenstern rüttelt. So mag es in der Fremdenkammer alter Ritterburgen ausgesehen haben, und wenn ich beim dämmerigen Lichte der kleinen Lampe in später Stunde zuweilen von der Arbeit aufatme und mich durch den Rauch samiotischen Tabaks zu erwärmen suche, während draußen der Sturmwind heult, möchte ich mich in eine etwas verarmte schaurige Bergveste Skandinaviens versetzt glauben".

**90** Die Route, entlang derer Krumbacher tatsächlich reisen wird, wird eine andere sein, nämlich über Pergamon, Lesbos, Konstantinopel, Athen, Eleusis, Athen (vgl. *GR* 274 – 360).

koffers mein ganzes Gepäck mitnehmen. Derart also sind die äußeren Umrisse, nach denen ich eine eventuelle Rückreise nach P<atmos> bewerkstelligen könnte.

Schwieriger als das Wann und Wie ist mir das Ob. Die Handschriften enthalten über 3800 κοντάκια und οἴκους, was nach dem Format und Drucke von Pitras Ausgabe[91] etwa 900 Druckseiten entspricht. Sehr viel steht allerdings bei Pitra; allein die Varianten sind wiederum derart, daß trotzdem das Meiste besser abgeschrieben wird; zudem ist eben durch die Unzugänglichkeit der Bibliothek eine erhöhte Sorgfalt in der Ausbeutung der | H<an>dsch<rifte>n dringend gefordert, und hastige Übereilung wäre hier ein schwer gut zu machender Fehler. Schwerlich werde ich im Stande sein in weniger als 3 – 4 Monaten die H<an>dsch<rifte>n so zu kopieren bzw. zu vergleichen, daß ich ein völlig verlässiges Material in die Hand bekomme.

Endlich muß ich eine Schwierigkeit erwähnen, welche besonderes unangenehm und widerwärtig ist. Die Sache verhält sich kurz also. Schon am ersten Tage nach meiner Ankunft bemerkte ich beim Abte[92] und beim Bibliothekar[93] eine auffallende Kühle, und der Abt wußte mir in der ersten Rede nichts anderes zu erzählen, als daß am Mittwoch (d. h. 2 Tage nach meiner Ankunft) ein Kaik nach Samos gehe und daß es eine spätere Gelegenheit zur Abreise nicht mehr geben werde. Erst als man vernahm, daß ich die H<an>dsch<rifte>n nicht abschreibe, sondern nur untersuche und von ihnen in Europa berichten werde, wurde man | freundlicher. Da der Bibliothekar häufig der Wucht des Satzes *In vino veritas* unterlag, konnte ich mich bald über den Grund dieses Benehmens vergewissern. Schon früher hatte Pitra um Kollation der H<an>dsch<rifte>n gebeten (aber nicht erhalten), dann schrieb Paranikas in Ihrem Auftrage, endlich kümmerte sich der μέγας λογοθέτης von Konstantinopel[94] angelegentlich um dieselben; so wurden die Leute auf den Wert der codd. aufmerksam, und es hat sich nun, wenigstens der

**91** Pitra, Analecta sacra (wie oben Fußnote 19).

**92** Eine Beschreibung des Abtes findet sich auf Seite 159 der *GR:* „[…] der würdige Abt, eine prächtige Erscheinung von stattlichem Embonpoint, mit kurz gehaltenem grauen Bart, feingeschnittener Adlernase und leuchtenden grauen Augen, das Prototyp eines Kirchenfürsten, im Benehmen fast übermäßig höflich und doch, wenn es not thut, energisch und streng, im Gespräche etwas schweigsam und zurückhaltend, wie einer, der sich nicht leicht etwas vergeben will".

**93** Dabei handelt es sich um Hierotheos Phlorides (1820 – 1894), s. *GR* 147. Krumbacher beschreibt ihn so: „Ein alter Mann mit langem, grau meliertem Vollbarte, der in seiner Physiognomie, Haltung und Kleidung mich sofort an den Astrologen Seni auf Pilotys „Wallensteins Tod" erinnerte, kam er mir freundlich entgegen und hieß mich in seiner Zelle willkommen". In KK, *Korrespondenz* befindet sich einen Brief von Hierotheos Phlorides aus dem Jahr 1892 (vgl. *Briefe an Krumbacher* 129).

**94** Stavrakis Aristachis. Vgl. Brief IV.

Bibliothekar, wie ich aus einer Reihe unvorsichtiger Äußerungen seiner Weinlaune erfahren habe, fest in den Kopf gesetzt, daß er aus diesen 2 codd. eine erkleckliche Summe herausschlagen müsse. Fast jeden Abend wiederholte er, daß Pitra „Φράγκα" schicken müsse; dann mache er die Abschrift; (übrigens hatte ich für den Fall, daß Pitra auf dergleichen einginge, den Preis von den ursprünglich verlangten 60 Lire auf 500 fr. heruntergehandelt; ich selbst hätte allerdings nicht den Mut, mit | einer solchen Abschrift zu operieren); gegen die Eventualität, daß Pitra einen Abschreiber sende, äußerte er sich heftig und wenig taktvoll; komme ein solcher, so möge er in der *Locanda* wohnen – selbstverständlich gibt es keine solche in Patmos – : im Kloster sei für ihn kein Platz.

Daß ich aber mit dem Bibliothekar in sehr gutem Einvernehmen bleibe, ist besonders deshalb nötig, weil es unvermeidlich sein wird, in einem großen Teil des cod. 213 die Blätter von den über den inneren Rand geklebten dicken Papierstreifen zu befreien. Wenn mich Abt oder Bibliothekar chikanieren wollen, so hätten sie da gleich eine gemähte Wiese. Doch glaube ich, daß ich mit Hülfe einiger Präsente, die ich ὡς ἔνδειξιν τῆς ὑπολήψεως καὶ τοῦ σεβασμοῦ μου oder als etwas Ähnliches überreichen würde, Abt und Bibl<iothekar> ohne weitere Mühe für mich gewinnen könnte. Das sind *Orientalia*, die große Bedeutung | haben, obschon man sie bei uns nicht studiert.

Im Übrigen kommt der Aufenthalt in P<atmos> nicht theuer; ich würde, wie ich das letzte Mal that, auch jetzt wieder für die Spendung der Kost eine mittleren Gasthofpreisen entsprechende Bauschsumme bezahlen. Das Kloster ist nämlich ἰδιόρυθμον, und jeder Mönch kocht, ißt und trinkt auf eigene Faust und Rechnung;[95] man wohnt also nicht beim Kloster als Gesamtheit, sondern bei einem einzelnen Mönche – in meinem Fall beim Bibliothekar – dem man nicht zumuten kann, einen Fremden um Gottes Willen zu speisen und zu tränken.

Trotz der oben erwähnten Schwierigkeiten scheint auch mir selbst die Sache so wichtig, daß nichts gescheut werden darf; auch H<err> Paranikas animierte mich zur Ausführung der Arbeit indem er bemerkte, wenn ich die codd. jetzt nicht abschreibe, würden sie wahr|scheinlich noch Menschenalter im Verborgenen ruhen, da man nach P<atmos> schwer hinkomme; eigentlich wäre es, sagte er, seine Sache gewesen, die Arbeit zu thun; aber er sei durch Berufsgeschäfte gehindert und habe auch das Prinzip niemals mit Segelbooten zu reisen, was einem verheirateten Manne nicht zu verdenken ist.

---

**95** Eine ähnliche Beschreibung entnimmt man der *GR* 158.

Ich will deshalb vor Allem an das Ministerium d<es> I<nneren> ein Gesuch um eine außerordentliche Unterstützung richten, und hoffe bis zu meiner Rückkehr nach Athen eine Antwort zu haben. Da die Sache nun mehr in ein solches Stadium getreten ist, halte ich es auch für meine Pflicht, Ihnen meine Notizen über die H<an>dsch<rifte>n sogleich von hier aus zu übersenden, damit Sie deutlicher sehen, wie die H<an>dsch<rifte>n sind.[96] Hiebei bitte ich Sie, sich nicht an der unvollkommenen Weise der Beschreibung zu stoßen; ich hatte die codd. ziemlich schnell abgefertigt, um noch einige andere für | spezielle Zwecke untersuchen und Volkslieder etc. etc. sammeln zu können; dann zog ich in die *Scala* hinab und wartete dort auf eine Gelegenheit fortzukommen.

Die Insel Chios habe ich von der Nord- bis zur Südspitze durchstreift und dabei viel Material gesammelt.[97] Von Smyrna aus, wo ich seit 14 Tagen bin,[98] habe ich mit H<errn> Dr. Koepp[99] (Reichsstipendiat) Ausflüge nach Ephesos-Tralles und nach Magnesia a<m> S<ipylos>-Sardes gemacht, außerdem die beschwerliche Akropolis von Alt-Smyrna[100] bestiegen. H<err> Karl Humann[101] ging uns durch freundliche Ratschläge an die Hand.

**96** Die erwähnten Notizen wurden nicht gemeinsam mit den Briefen gefunden. Wahrscheinlich wurden sie in den folgenden Jahren von Krumbacher selbst als Grundlage für seine Studien über Romanos Melodos verwendet.

**97** Der Aufenthalt in Chios wird auf den Seiten 190 – 245 der *GR* beschrieben.

**98** Ab 1. Januar 1885.

**99** Es handelt sich um den deutschen Archäologen Friedrich Koepp (1860 – 1944), den Krumbacher in Izmir traf (*GR* 246). Er reiste zum ersten Mal im Jahr 1884 nach Griechenland und in die Türkei (dank des Stipendiums des Deutschen Archäologischen Instituts, ursprünglich „Reichsstipendium“ genannt, das ihm 1884 – 1885 und 1885 – 1886 zweimal in Folge zuerkannt wurde) und nahm an den Ausgrabungen von Pergamon teil. Koepp kam direkt von Pergamon nach Izmir. In KK, *Korrespondenz* gibt es fünf Briefe Koepps aus dem Jahr 1895 (vgl. *Briefe an Krumbacher* 115). Über diesen Gelehrten siehe G. Grimm, Friedrich Koepp, in R. Lullies / W. Schiering (Hrsg.), Archäologenbildnisse. Porträts und Kurzbiographien von Klassischen Archäologen deutscher Sprache. Mainz 1988, 136 – 137 und B. E. Köster, Friedrich Koepp, Valete libelli. Haltern am See 2008.

**100** Vgl. *GR* 269 ff. Krumbacher besucht die Akropolis allein, da sein Freund Koepp bereits nach Athen abgereist war.

**101** Bei Karl Humann (1839 – 1896) war Krumbacher während seines Aufenthalts in Smyrna zu Gast, wie man auf Seite 273 der *GR* lesen kann: „Was mich an Smyrna mit besonderer Freude zurückdenken läßt, ist das liebevolle Entgegenkommen und die gastfreundliche Aufnahme, welche ich dort in echt deutschen Familien, so bei Herrn Dr. Karl Humann und Herrn Pfarrer Philipp Mayer, erfahren habe“. Humann, zusammen mit A. Conze, war derjenige, der den Pergamon-Altar entdeckte (vgl. *GR* 293 ff.). Über diesen Gelehrten siehe E. Schulte, Humann, Carl, in *NDB* 10, 32 – 33.

In Smyrna ist seltsamer Weise Patmos fast völlig unbekannt, und es ist bezeichnend, daß sich der hiesige Pfarrer Meyer,[102] welcher im Sommer wegen apokrypher Evangelien usw. nach Patmos zu gehen beabsichtigt, sich an mich um Aufschluß über | Reisegelegenheit etc. etc. wendete, da er in Smyrna von Niemandem etwas Sicheres erfahren konnte. Von Deutschen ist in den letzten Jahren nur Dr. Puchstein[103] dortselbst gewesen, der bei der Rückfahrt beinahe zu Grunde gegangen wäre.

Ihr dankbarer
Karl Krumbacher

Smyrna, 14. Jan 1885.

Meine nächste Adresse wäre:
Miltiades G. Caravokyros, avocat Cavaffian Chan N. 1 Galata – Constantinople
pour K Kr.
oder später: Athen, archäol<ogisches> Institut

**102** Es handelt sich um den bereits in der vorigen Anmerkung genannten „Pfarrer Philipp Mayer" (*GR* 273). Der korrekte und vollständige Name ist Christian Ludwig Philipp Meyer (1854 – 1927). Der lutherische Theologe und Kirchenhistoriker war von 1881 bis 1888 in Izmir als Pastor tätig. In KK, *Korrespondenz* befinden sich 31 Briefe Meyers aus den Jahren 1892 – 1899 (vgl. *Briefe an Krumbacher* 122). Über ihn C. Mirbt, Philipp Meyer, gestorben am 24. Januar 1927. *Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 32 – 33 (1927/28) VIII ff. und *DBA* III 622, 263 – 264.

**103** Auf den Seiten 149 – 151 der *GR* gibt Krumbacher die Erzählung des Bibliothekars Hierotheos Phlorides über die Wissenschaftler (vor allem Deutsche) wieder, die vor ihm das Kloster besuchten. Unter ihnen war auch der Archäologe Otto Puchstein (1856 – 1911), der einige Tage auf Patmos verbrachte, um einen kurzen Text aus einer Handschrift abzuschreiben (*GR* 149). Er war dank zweier Stipendien des Deutschen Archäologischen Instituts von 1881 bis 1883 in Griechenland und in der Türkei. Über ihn V. Kästner, Puchstein, Otto, in *NDB* 20, 756 – 757.

DE GRUYTER DOI 10.1515/bz-2017-0024 — BZ 2017; 110(3): 749–754

Werner Seibt

# Katechanas – ein lange verkannter mittelbyzantinischer Bei- bzw. Familienname

**Abstract:** The surname of a Nikolaos πρωτοσπαθάριος καὶ πριμικήριος τῶν συνηγόρων resp. πρωτοσπαθάριος, θεσμογράφος καὶ πριμικήριος τῶν συνηγόρων on his lead seals from the time between 1040 and 1110 had been interpreted in the past with mistakes (Karichala, Katichael). Now we know three exemplars of each type and are able to correct to Κατιχανᾶς / Κατηχανᾶς. One more seal mentions an Ioannes Katechanas as β. κληρικός for a time between 1050 and 1110. The surname Katechanas is not documented elsewhere but has probably a Greek origin.

**Adresse:** Prof. Dr. Werner Seibt, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Mittelalterforschung, Abteilung für Byzanzforschung, Hollandstraße 11–13, 4. Stock, 1020 Wien, Österreich; werner.seibt@oeaw.ac.at

In der Revue Numismatique 1905 publizierte der damals führende Sigillograph Gustave Schlumberger ein sehr interessantes Siegel seiner Sammlung von einem „Vorsitzenden der Advokaten“[1] namens Nikolaos, als dessen Beinamen er – mit Vorbehalt – KAP(?)IXAΛ(?)A vorschlug.[2] Dieses Stück befindet sich heute in der Ermitaž in St. Petersburg (M-12332). Père Laurent nahm diese Bulle in den 2. Band seines Siegel-Corpus auf, konnte bereits ein Parallelstück in Dumbarton Oaks (DO 47.2.1048, s. Abb. 1) beibringen und änderte den Beinamen zu Katichael (Κατιχαήλ).[3] Kürzlich widmete sich auch V.S. Šandrovskaja dem St. Petersburger

1 Vgl. dazu A.E. Gkutziukostas, Η απονομή δικαιοσύνης στο Βυζάντιο (9ος–12ο αιώνες). Τα κοσμικά δικαιοδοτικά όργανα και δικαστήρια της πρωτευούσας. *Byzantina keimena kai meletai*, 37. Thessaloniki 2004, bes. 275–277.

2 G. Schlumberger, Sceaux byzantins inédits (cinquième série). *Revue Numismatique* 1905, 340, Nr. 255 (mit Faksimile).

3 V. Laurent, Le corpus des sceaux de l’empire byzantin. II: L’administration centrale. Paris 1981, Nr. 1155; Taf. 47 (abgebildet ist DO 47.2.1048); das Stück der Ermitaž ist noch als „ancienne collection Schlumberger“ erwähnt.

Stück, wobei sie eher der Lesung Schlumbergers zuneigte.[4] Ein drittes Exemplar, das aus der ehemaligen Sammlung Zacos nach Paris kam (Abb. 2),[5] konnte meine ursprüngliche Vermutung, dass als Beiname vielmehr Κατιχανᾶς zu lesen wäre, eindeutig bestätigen.

Die Legende dieses Siegeltypus (alle Stücke sind stempelgleich) ist auf beide Seiten verteilt.

Av.: +ΚЄ ΚΟ-ΗΘЄΙ ΤѠ - CѠ ΔΟVΛѠ - ΝΙΚΟΛΑѠ - ÂCΠΑΘΑ - ΡΙѠ
Rv.: S ΠΡΙ-ΜΙΚΗΡΙѠ - ΤѠΝ CVΝΗ-ΓΟΡѠΝ ΤѠ - ΚΑΤΙΧΑ - ΝΑ

\+ Κ(ύρι)ε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Νικολάῳ (πρωτο)σπαθαρίῳ
(καὶ) πριμικηρίῳ τῶν συνηγόρων τῷ Κατιχανᾷ.

Sowohl auf dem Avers als auch auf dem Revers findet sich zu beiden Seiten der letzten Zeile je ein Zierstrich.



**Abb. 1.** Siegel des Nikolaos Katechanas als πριμικήριος τ. συνηγόρων (DO 47.2.1048)

Schlumberger datierte auf 10.–11. Jh., Laurent schränkte zurecht auf 11. Jh. ein, Šandrovskaja folgte Laurent; wir denken primär an eine Zeitspanne zwischen 1040 und 1090.

Laurent kannte auch schon einen anderen (fast zeitgleichen, jedoch etwas kleineren und wohl minimal jüngeren) Siegeltypus eben dieses Mannes, wo er zusätzlich das Amt eines Thesmographos angibt, seinen Beinamen allerdings etwas abkürzt; Laurent plädierte auch in diesem Fall für Katichael.[6] Ihm war ein Stück in Dumbarton Oaks (DO 58.106.5414) bekannt und er wusste, dass sich ein

---

**4** V. S. Šandrovskaja, O dvuch pečatjach vizantinijskich juristov. *ADSV* 41 (2013) 153 – 157.159; Abb. auf S. 154.
**5** BnF, Zacos 281.
**6** Laurent, Corpus II (wie oben Fußnote 3), Nr. 1156; Taf. 47 (Abbildung des Stückes in Dumbarton Oaks).



**Abb. 2.** Siegel des Nikolaos Katechanas als πριμικήριος τ. συνηγόρων (Paris, Bnf Zacos 281)

weiteres Exemplar in der Sammlung Diamant[7] befand. Wie mir G. ZACOS mitteilte, hat er letztere Sammlung zur Gänze gekauft. ZACOS konnte auch noch ein weiteres Stück erwerben; welches von den beiden Exemplaren seiner ehemaligen Sammlung (Abb. 3 und 4) von Diamant stammt, ist ungewiss. Es sind also auch in diesem Fall drei Siegel dieses Typus erhalten.



**Abb. 3.** Siegel des Nikolaos Katechanas als θεσμογράφος κ. πριμικήριος τ. συνηγόρων (Paris, Bnf Zacos 279)

Auch hier ist die Legende auf beiden Seiten des Siegels verteilt:

Av.: ΚЄ R,Θ, - ΝΙΚΟΛΑ, - Α̂CΠΑΘ,Ρ, - ΘЄCΜΟ-ΓΡΑΦ,
Rv.: ΚΑΙ ΠΡ,-ΜΙΚΗΡΙ, - ΤΩ, CVΝΗ-..ΡΩ, ΤΩ - ΚΑΤΗ-ΧΑ

Κ(ύρι)ε β(οή)θ(ει) Νικολά(ῳ) (πρωτο)σπαθ(α)ρ(ίῳ) θεσμογράφ(ῳ)
καὶ πρ(ι)μικηρί(ῳ) τῶ(ν) συνη[γό]ρω(ν) τῷ Κατηχα(νᾷ).

7 LAURENT verortete diese Sammlung in Wien (z. B. Corpus V 1, Nr. 2), sie kam aber nie in diese Stadt. Der Wiener Antiquitätenhändler Diamant war vielmehr in der Zwischenkriegszeit nach Istanbul emigriert und legte dort eine eher kleine Siegel-Sammlung an.



**Abb. 4.** Siegel des Nikolaos Katechanas als θεσμογράφος κ. πριμικήριος τ. συνηγόρων (Paris, Bnf Zacos 280)

Als Thesmographos war Nikolaos für die schriftliche Ausfertigung von Gerichtsentscheidungen zuständig.[8]
Auch eine weitere Person führte den Beinamen Katechanas, und zwar ein Kleriker namens Ioannes. Er ist bislang nur durch ein Siegel bekannt, das ebenfalls aus der ehemaligen Sammlung Zacos nach Paris kam (BnF Zacos 1215; Abb. 5). Auf dem Avers eine Büste des hl. Nikolaos, wie üblich mit der rechten Hand im Segensgestus, und die linke hält das Evangelienbuch. Die Beischrift ist beschädigt, kann aber als Θ-N-I/K-O-Λ rekonstruiert werden.

Die Revers-Legende lautet:

+KЄ R,Θ, - IѠ R, KΛI-PIKO TO - KATH-XAN,

+ Κ(ύρι)ε β(οή)θ(ει) Ἰω(άννῃ) β(ασιλικῷ) κλ(η)ρικ(ῷ) τ(ῷ) Κατηχαν(ᾷ).



**Abb. 5.** Siegel des Ioannes Katechanas als β. κληρικός (Paris, BnF Zacos 1215)

Der Typus passt gut in 2. Hälfte 11. Jh., wir können allerdings beginnendes 12. nicht sicher ausschließen.

8 Vgl. Gkutziukostas, Απονομή (wie oben Fußnote 1) 200 – 201.

Anderweitig konnten wir diesen Namen nicht nachweisen. Möglicherweise ist er mit dem Wortfeld κατηχέω (umtönen, unterrichten, belehren), κατηχής (ertönend), κατήχησις (Unterricht), κατήχημα (Lehre) zu verbinden.

Abbildungsnachweis:
Abb. 1: © Dumbarton Oaks, Byzantine Collection, Washington, DC.
Abb. 2–5: Paris, BnF, Siegel der ehem. Sammlung Zacos; © Jean-Claude Cheynet.

 DOI 10.1515/bz-2017-0025 — BZ 2017; 110(3): 755–778

Dimitrios Zaganas

# Encore sur l'authenticité de l'*Hexaéméron* d'Anastase le Sinaïte

**Abstract:** The article re-examines the thorny question of the authenticity of Anastasius Sinaita's *Hexaemeron*, which has been recently debated again by K.-H. UTHEMANN. A critical discussion of old and new arguments against the authenticity permits, on one hand, to reject the allegedly late dating and the inaccurate title appended to the *Hexaemeron*, and on the other hand, to express serious doubts about the cited theological differences between the *Hexaemeron* and the two *Homilies on the making of man* which are securely attributed to Anastasius. Moreover, a reassessment of the undeniable connection between the aforementioned texts provides strong evidence in support of the Anastasian authorship of the *Hexaemeron*.

**Adresse:** Dr. Dimitrios Zaganas, KU Leuven, Faculty of Theology, Sint-Michielsstraat 4 – box 3101, 3000 Leuven, BELGIUM; dimitrios.zaganas@gmail.com

Dans un article paru en 2015 dans la *Revue des Études Byzantines*,[1] nous avons repris l'épineuse question de l'authenticité de l'*Hexaéméron* d'Anastase le Sinaïte qui a fait l'objet de débats dans les années 1960 – 1980 et est restée ouverte lors de la publication en 2007 (par C. KUEHN et J. BAGGARLY) de l'édition princeps de l'*Hexaéméron*.[2] Penchant en faveur de l'authenticité, notre article a toutefois coïncidé avec la parution de l'ouvrage de K.-H. UTHEMANN sur Ana-

Cet article s'inscrit dans le cadre d'un projet de recherche sur l'*Hexaéméron* d'Anastase le Sinaïte, financé par la KU Leuven (Faculté de théologie). Pour un résumé complet du *status quaestionis* sur l'authenticité de l'*Hexaéméron*, depuis sa première édition imprimée jusqu'à présent, et pour une comparaison détaillée avec les écrits anastasiens jugés authentiques, parus en édition critique dans la série grecque du *Corpus Christianorum* (n° 8, 12, 59), je renvoie à mon ouvrage sur l'*Hexaéméron* d'Anastase le Sinaïte (en préparation). – C'est avec gratitude que je dédie cet article au professeur Joseph Verheyden, qui a lancé et supervisé la réalisation de ce projet avec intérêt et conviction, à l'occasion de son soixantième anniversaire.

**1** D. ZAGANAS, The authenticity of Anastasius Sinaita's *Hexaemeron* (CPG 7770). *RÉB* 73 (2015) 189 – 201.

**2** C.A. KUEHN / J.D. BAGGARLY (éd. et trad. anglaise), Anastasius of Sinai: Hexaemeron. *OCA*, 278. Rome 2007 (ci-après: *Hex.*). Les références seront données de la façon suivante: le chiffre romain renverra au livre de l'*Hexaéméron*; le chiffre arabe indiquera la ligne du livre.

stase le Sinaïte,[3] qui a consacré un chapitre entier à la même question en défendant vigoureusement le caractère pseudépigraphique de l'*Hexaéméron*. Il est donc indispensable d'examiner à nouveaux frais les arguments invoqués contre l'authenticité de l'*Hexaéméron* et de revisiter les rapports indéniables qui existent entre l'*Hexaéméron* et les deux premiers *Sermones* sur la création de l'homme selon l'image de Dieu,[4] afin de pouvoir trancher la question avec une certitude suffisante.

## Le raisonnement de K.-H. Uthemann[5]

Dans un chapitre intitulé «Anastasios Sinaites als Verfasser der ihm zugeschriebenen Abhandlung zu Genesis 1–3, allgemein »Kommentar zum Hexaëmeron« genannt?», Uthemann se propose de réexaminer[6] les rapports de l'*Hexaéméron* avec les deux *Sermones* sur *Gen* 1, 26, étant donné le changement inexpliqué d'opinion de la part de Baggarly – plutôt favorable que défavorable à l'authenticité – lors de la publication de l'*Hexaéméron* sous le nom d'Anastase le Sinaïte.

En premier lieu, il met en doute la valeur des références de l'*Hexaéméron* aux *Sermones*. En ce qui concerne les deux renvois à propos de *Gen* 1, 26, malgré le pluriel (λόγοι πολλοί, δύο λόγοι), ils visent, remarque-t-il, *stricto sensu* soit l'un soit l'autre des deux *Sermones*. Puis, la comparaison de la création de l'homme par la sainte Trinité avec l'œuvre des trois artisans ne se retrouve pas dans le premier *Sermo*, si elle ne s'oppose pas à la typologie trinitaire de ψυχή, λόγος et νοῦς à laquelle elle est associée. Enfin, rien dans la tradition manuscrite ne permet d'affirmer que les deux premiers *Sermones* ont circulé indépendamment (ἰδίᾳ ἐκδοθεῖσι). Quant à la référence à propos de la typologie de la création d'Ève, Uthemann démontre, à l'encontre de Sakkos, que celle-ci renvoie au livre VI de l'*Hexaéméron*, et qu'elle est sensiblement différente de la

---

**3** K.-H. Uthemann, Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft, 2 vols. *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 125/1–2. Berlin 2015 (sur l'*Hexaéméron*, 714–769). Cf. notre recension dans *ETL* 92 (2016) 145–147.

**4** K.-H. Uthemann (éd.), Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas. *CCSG*, 12. Turnhout 1985 (ci-après: *Sermo* I et II).

**5** Pour l'état de la question jusqu'en 2010, voir Zaganas, The authenticity (cité *supra* note 1) 190–192. Cf. S.N. Sakkos, Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν. Thessaloniki 1964, 23–38; Kuehn/Baggarly (cité *supra* note 2) xiv–xxiii.

**6** La question avait d'abord été traitée dans l'introduction de Uthemann, Anastasii Sinaitae Sermones (cité *supra* note 4) cxxxix–cxl.

typologie qu’on trouve dans le premier *Sermo*. De surcroît, Uthemann confronte l’interprétation de *Gen* 2, 21–22 dans le deuxième *Sermo* avec celle de l’*Hexaéméron*, en insistant sur leurs divergences dont l’absence de la typologie d’Ève comme figure de l’Église dans les écrits anastasiens jugés authentiques.

En deuxième lieu, Uthemann examine deux autres passages de l’*Hexaéméron* où l’auteur renvoie ou fait allusion à d’autres de ses écrits. D’une part, les éléments tirés du second livre de son traité perdu *Contre les juifs* ne permettent pas, rétorque-t-il à Sakkos, de déduire qu’il s’agit de la *Disputatio* antijuive circulant sous le nom d’Anastase. D’autre part, la référence plus générale (ἐν ἄλλοις) à propos de la domination de l’homme sur les animaux (*Gen* 1, 26) ne semble pas, juge-t-il, viser les deux *Sermones*.

En troisième lieu, Uthemann traite longuement des scholies marginales conservées dans le codex *Laurentianus* VII, 1. Dès le début, il se garde d’une «lecture naïve» de ces scholies autorisant à assimiler l’auteur des *Sermones* à celui de l’*Hexaéméron*, parce que l’interprétation typologique de *Gen* 1–3 à partir d’*Eph* 5, 32 que propose l’*Hexaéméron* ne se rencontre nulle part dans l’œuvre authentique d’Anastase. Quant à l’auteur des scholies, Uthemann regarde deux hypothèses comme possibles, dont il discute les arguments pour et contre: soit il y avait deux scoliastes, c’est-à-dire Anastase le Sinaïte et un scoliaste anonyme, soit il y avait un seul scoliaste inconnu. La première hypothèse qui favorise l’authenticité de l’*Hexaéméron* se heurte, d’une part, aux différences théologiques entre ce commentaire et le reste de l’œuvre anastasienne, et d’autre part, à l’âge avancé d’Anastase le Sinaïte pour se lancer à une œuvre d’envergure. La deuxième hypothèse pose, en revanche, le problème du *Sitz im Leben* de l’auteur de l’*Hexaéméron* et de celui du scoliaste qui a voulu lier cet écrit avec les *Sermones* d’Anastase. Malgré les questions restant ouvertes, Uthemann conclut des différences observées entre l’*Hexaéméron* et les écrits authentiques d’Anastase que: «Der Autor des Kommentars zum Hexaëmeron ist nicht mit dem Verfasser des Hodegos und der Abhandlungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen identisch.»[7]

## Datation et attribution de l’*Hexaéméron*

En se fondant sur les arguments les plus divers, les théories contre l’authenticité de l’*Hexaéméron* (Sakkos, Baggarly, Uthemann) s’accordent sur le fait que l’*Hexaéméron* aurait été rédigé à une époque et par un auteur nettement pos-

---

**7** Uthemann, Anastasios (cité *supra* note 3) 765.

térieurs à ceux de l'*Hodègos*[8] d'Anastase le Sinaïte que l'on situe volontiers dans le dernier quart du VII[e] s. L'absence de repère chronologique précis pour l'*Hexaéméron* et son titre un peu problématique ont par ailleurs favorisé cette idée. Néanmoins, les arguments de datation tardive et de fausse attribution sont loin d'être probants. Examinons-les de plus près.

## De date tardive?

Disons tout de suite que le fait que l'*Hexaéméron* n'est conservé dans aucun manuscrit antérieur au XV[e] s. ne constitue pas *per se* un argument contre son authenticité, ni un argument pour sa datation tardive ;[9] car il s'agit vraisemblablement d'un accident. De surcroît, la théorie de SAKKOS selon laquelle le prêtre Anastase dit «l'allégoriste» aurait composé l'*Hexaéméron* dans la seconde moitié du IX[e] s. s'est reposée sur un texte très problématique: la *Disputatio* antijuive attribuée à un certain abbé Anastase (CPG 7772), qui est une compilation du IX[e] s. à partir de sources par ailleurs connues.[10] De fait, outre que SAKKOS a faussement identifié cette *Disputatio* au traité perdu *Contre les juifs* auquel renvoie le livre VI de l'*Hexaéméron*,[11] l'indication de 800 ans depuis la destruction du temple (70 après J.-C.) qui lui a servi de point de repère chronologique s'est récemment avérée une actualisation faite par le compilateur de la *Disputatio* ou par un copiste sur un manuscrit qui contenait la variante «670 ans».[12]

En ce qui concerne maintenant la datation la plus basse (entre les XI[e]–XII[e] siècles) que BAGGARLY a proposée dans un premier temps, celle-ci s'est appuyée sur une évaluation erronée de deux parallèles entre l'*Hexaéméron* et le *De om-*

---

**8** K.-H. UTHEMANN (éd.), Anastasii Sinaitae Viae dux. *CCSG*, 8. Turnhout 1981 (ci-après: *Hod.*).
**9** Cf. J. D. BAGGARLY, The conjugates Christ-Church in the *Hexaemeron* of Ps.-Anastasius of Sinai. Textual foundations and theological context. Roma 1974, 22; C. KUEHN, Anastasius of Sinai: biblical scholar. *BZ* 103 (2010) 57.
**10** Cf. C. SCHIANO, Dal dialogo al trattato nella polemica antigiudaica. Il *Dialogo di Papisco e Filone* e la *Disputa contro i giudei* di Anastasio abate. *Vetera Christianorum* 41 (2004) 121 – 150.
**11** SAKKOS, Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν (cité *supra* note 5) 196 – 199.
**12** Cette variante a été retenue comme représentant l'hyparchétype de la *Dialexis* II dans l'édition récente de la *Disputatio*. Voir D. AFINOGENOV / P. ANDRIST / V. DÉROCHE, La recension γ des *Dialogica polymorpha antiiudaica* et sa version slavonne, *Disputatio in Hierosolymis sub Sophronio Patriarcha:* une première approche, et P. ANDRIST, Essai sur la famille γ des *Dialogica polymorpha antiiudaica* et de ses sources: une composition d'époque iconoclaste?, dans *Travaux et mémoires* 17 (2013) 86 – 87 et 122 – 123 respectivement.

*nifaria doctrina* de Michel Psellos.[13] En effet, comme Uthemann l'a judicieusement remarqué et comme nous l'avons montré de manière détaillée,[14] l'*Hexaéméron* et Michel Psellos ont exploité de manière indépendante une source doxographique commune.

La découverte de la scholie conservée en marge du *Laurentianus* VII, 1 datant du X^e s. obligea évidemment Baggarly à décaler d'au moins deux siècles la rédaction de l'*Hexaéméron*. Cependant, la nouvelle datation proposée par ce dernier (entre les IX^e–X^e siècles) s'est fondée sur un parallèle spécieux entre les *Homélies* d'Astérius, le florilège des *Erotapokriseis* et l'*Hexaéméron*.[15] En effet, une comparaison des textes correspondants fait apparaître une assez grande indépendance de l'*Hexaéméron* par rapport aux deux autres textes, ce qui n'autorise nullement à supposer que son auteur dépend du florilège des *Erotapokriseis* plutôt que des *Homélies* d'Astérius ou d'un autre florilège, aujourd'hui perdu ou inconnu, citant le même extrait. Il est donc plus raisonnable d'y voir, non un repère chronologique, mais une simple coïncidence.

Dans son étude récente,[16] Uthemann a par ailleurs suggéré qu'en dehors du *terminus ante quem* fourni par le codex *Laurentianus* VII, 1 (première moitié du X^e s.), il y a un passage dans l'*Hexaéméron* qui pourrait éventuellement contribuer à clarifier la question de son *Sitz im Leben*. Il s'agit d'une réflexion eschatologique à propos de *Gen* 2, 1–2 situant la parousie au milieu de la nuit du septième jour millénaire de la création,[17] qui, d'après le calcul d'Uthemann, aurait lieu en 6750 *anno mundi*, c'est-à-dire en 1242 de notre ère. Depuis lors, le savant allemand s'est interrogé sur le lien entre une fin des temps si tardive et l'exégèse ecclésiologique de *Gen* 1–3 dans le contexte de l'apocalyptique byzantine au X^e s. Cette conjecture ne peut toutefois être retenue pour trois raisons. Premièrement, parce qu'elle présuppose à tort une grande proximité entre le *terminus ante quem* et la date de rédaction de l'*Hexaéméron*. Deuxièmement, parce qu'elle se base sur un calcul erroné de la date de la fin du monde proposée par l'*Hexaéméron*, en considérant, non pas la nuit, mais le jour comme consti-

---

**13** J. D. Baggarly, A parallel between Michael Psellus and the *Hexaemeron* of Anastasius of Sinai. *OCP* 36 (1970) 337–347.

**14** Voir Uthemann, Anastasii Sinaitae Sermones (cité *supra* note 4) cxlvii note 289; D. Zaganas, The debate on Gen. 1:1–3 according to Anastasius Sinaita's *Hexaemeron*, dans G. Roskam / J. Verheyden (dir.), Light on creation. Ancient commentators in dialogue and debate on the origin of the world. *Studien und Texte zu Antike und Christentum*. Tübingen (à paraître).

**15** J. D. Baggarly, recension de K.-H. Uthemann (éd.), Anastasii Sinaitae Sermones, dans *OCP* 54 (1988) 254–255.

**16** Uthemann, Anastasios (cité *supra* note 3) 762–764.

**17** *Hex*. VII 119–139.

tuant la première moitié du nycthémère, c'est-à-dire du jour complet qui est égal à 1000 ans. En fait, UTHEMANN a pris en compte la typologie du chiffre six, établie ailleurs dans l'*Hexaéméron*, selon laquelle l'Incarnation eut lieu dans l'après-midi et au milieu du sixième jour millénaire, c'est-à-dire en 5500 *anno mundi*. Néanmoins, l'*Hexaéméron* indique clairement, à propos du second avènement du Christ, que le minuit du septième jour millénaire représente le quart de ce jour, c'est-à-dire sa 250e année,[18] ce qui correspond à l'an 6250 depuis la création du monde (750 de notre ère). Troisièmement, parce que l'auteur de l'*Hexaéméron* souligne aussitôt le caractère spéculatif (στοχαστικῶς) et la valeur relative de cette exégèse arithmologique.[19]

Il en résulte que le seul point de repère chronologique auquel on peut se fier est la scholie marginale du *Laurentianus VII, 1* que M. HOSTENS a datée, avec plus de précision, de la première moitié du Xe siècle (après 907/908).[20] Mais cela n'implique pas, contrairement à ce qu'ont pensé BAGGARLY et UTHEMANN, que l'*Hexaéméron* ait été composé peu avant la confection de ce manuscrit; la scholie fournit tout au plus un *terminus ante quem*. Cette conclusion est corroborée par un élément très significatif qui n'a jamais été relevé lors des débats, la présence d'au moins six extraits de l'*Hexaéméron* dans les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes depuis au moins le Xe s. Voici la liste des fragments:

| | | |
|---|---|---|
| 1 | *Hex*. I 700 – 704 (Καὶ προτρέπεται … ἀνεπαύετο δέ.) | sur *Ps* 41, 8 |
| 2 | *Hex*. II 158 – 164 (Εἰ δὲ καὶ … τῶν ἀγγέλων.) | sur *Ps* 148, 4 |
| 3 | *Hex*. II 176 – 186 (Σὺ δὲ ὅταν … προφητειῶν.) | sur *Ps* 10, 4 |
| 4 | *Hex*. III 123 – 130 (Θησαυροὺς … ἔκειτο.) | sur *Ps* 32, 7 |
| 5 | *Hex*. III 134 – 137 (Περὶ ταύτης … ἐθνῶν.) | sur *Ps* 28, 3 |
| 6 | *Hex*. III 137 – 139 (Κύριος … αὐτοῦ.) | sur *Ps* 28, 10 |

Cinq d'entre eux (no 1 – 2, 4 – 6) ont été essentiellement repérés dans le *Vaticanus gr.* 754 (Xe s.), sous un sigle d'auteur peu déchiffrable, et identifiés par

---

**18** *Hex*. VII 123 – 127: «Τὸ δὲ μεσονύκτιον τέταρτον τοῦ νυχθημέρου ψηφίζεται. *Ἐγένετο* γάρ φησιν *ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία*. Ἡ δὲ ἡμέρα Κυρίου χιλιονταετηρίδος χρόνον ἔχει, ὡς εἶναι λοιπὸν τὸ μεσονύκτιον τῆς ἐνεστώσης ἑβδόμης ἡμέρας τὸ διακοσιοστὸν πεντηκοστὸν ἔτος».

**19** *Hex*. VII 140 – 149.

**20** M. HOSTENS (éd.), Anonymi auctoris Theognosiae (saec. IX–X) Dissertatio contra Iudaeos. *CCSG*, 14. Turnhout 1986, XIII–XV, XIX–XXI. On notera que P. VAN DEUN, La chasse aux trésors: la découverte de plusieurs œuvres inconnues de Métrophane de Smyrne (IXe–Xe siècle). *Byz* 78 (2008) 346 – 367, a restitué ce traité anonyme ainsi que d'autres écrits à Métrophane de Smyrne.

R. Devreesse en 1970,[21] tandis que le troisième fut édité à partir des *Vaticanus gr.* 754 (X^e s.) et *Ottobonianus gr.* 398 (X^e s.) et faussement attribué à Origène par J.B. Pitra.[22] Étant donné que pendant très longtemps l'*Hexaéméron* n'était connu qu'en traduction latine et que les spécialistes des chaînes se sont concentrés sur les Pères des premiers cinq siècles, il est fort possible que les chaînes sur le Psautier renferment davantage d'extraits de l'*Hexaéméron*, non encore identifiés, sous le sigle Anastase, sous un pseudonyme ou anonymement. Sans pouvoir entrer ici dans les détails, on se contentera de signaler que d'après la description des manuscrits, le nom d'Anastase apparaît, plus ou moins clairement, dans le catalogue des auteurs utilisés pour les chaînes des types IV (*Ottob. gr.* 398), XIII (*Vatic. gr.* 754), XVIII (*Mosquensis* 358) et XIX (*Coislin* 10), selon la classification établie par G. Karo et J. Lietzmann,[23] et donc parmi les manuscrits anciens (X^e–XI^e s.) des chaînes exégétiques sur les Psaumes.

De toute évidence, la date du codex *Vaticanus gr.* 754, le X^e siècle, ne fournit qu'un *terminus ante quem* et pour la confection de la chaîne et pour l'introduction des fragments de l'*Hexaéméron*. G. Dorival a situé la chaîne à la fin du VII^e s., mais cette datation est facilement contestable, puisqu'elle s'appuie, d'une part, sur l'examen détaillé d'un petit nombre de Psaumes et non pas de l'ensemble de la chaîne, et d'autre part, sur une lecture tout à fait fantaisiste («μοναχοῦ Ἀντιόχου») du sigle assorti à notre premier extrait.[24] Quelle que soit la date de confection de cette chaîne, les fragments tirés de l'*Hexaéméron* impliquent que ce commentaire avait été composé auparavant, ce qui invite à la fois à déplacer son *terminus ante quem* du X^e s. au IX^e s. et à relativiser encore l'importance de la scholie du *Laurentianus* VII, 1 pour la datation de l'*Hexaéméron*.

---

**21** R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. *Studi e Testi*, 264. Città del Vaticano 1970, 313. G. Dorival, Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes: contribution à l'étude d'une forme littéraire, 2. Leuven 1989, 250 s'en est pris à tort à Devreesse pour avoir indirectement proposé la lecture Ἀναστασίου Ἀντιοχείας.

**22** J.B. Pitra (éd.), Analecta sacra spicilegio Solesmensi II. Paris 1884, 465.

**23** G. Karo / J. Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus. *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse* 1902, 28–29, 39–41, 52–54 et 54–56 respectivement.

**24** Dorival, Chaînes (cité *supra* note 21) 250, 252, 280–281, d'après qui le moine Antiochos serait Antiochos de Saint-Sabas, l'auteur du *Pandectes* (première moitié du VII^e s.)!

## Par Anastase «archevêque d'Antioche»?

Outre l'absence de repère chronologique absolu, le titre même de l'*Hexaéméron* a laissé penser qu'il peut s'agir d'un pseudépigraphe anastasien.[25] Rappelons que dans sa thèse de doctorat, J. BAGGARLY a soutenu que l'archétype des manuscrits portait le titre: Τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ καὶ ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας εἰς τὴν πνευματικὴν ἀναγωγὴν τῆς ἑξαημέρου κτίσεως λόγος πρῶτος, et que ce titre a été retenu dans l'édition princeps de l'*Hexaéméron* par KUEHN et BAGGARLY.[26] En 1985, K.-H. UTHEMANN a douté de l'authenticité du syntagme: καὶ ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας, du fait que le prêtre et moine Anastase le Sinaïte du VII^e^ s. n'est pas devenu archevêque d'Antioche.[27] Trente ans plus tard cependant, UTHEMANN a accepté le titre tel quel et l'a exploité pour suggérer que l'*Hexaéméron* fut attribué à Anastase à une époque où ce dernier faisait autorité, et que cette attribution remonte au IX^e^ s., lorsque le prêtre et moine Anastase le Sinaïte se voit attribuer le titre d'archevêque d'Antioche.[28] Or, cette conjecture se heurte à deux obstacles importants.

D'une part, malgré les apparences, il est douteux que l'assimilation, voire la confusion, d'Anastase le Sinaïte avec Anastase I d'Antioche ait été créée au IX^e^ s. par Nicéphore patriarche de Constantinople. En effet, il n'y a rien de surprenant à ce que la définition de ἰδιότης citée par Nicéphore sous le nom d'Anastase d'Antioche se retrouve dans les *Définitions* de l'*Hodègos*, vu le caractère manifestement compilatoire de cet ouvrage: Ὅροι διάφοροι (...) συλλεγέντες.[29] Puis, l'expression κατὰ τὸ Σιναῖον ὄρος ἤτοι à propos d'Anastase d'Antioche semble être une incise ajoutée ultérieurement (X^e^ s.?) dans la *Refutatio et eversio defi-*

---

25 Cf. M.-H. CONGOURDEAU, recension de C. A. Kuehn / J. D. Baggarly (éd.), Anastasius of Sinai, Hexaemeron. *OCA*, 278. Rome 2007, dans *RÉB* 68 (2010) 259.

26 BAGGARLY, Conjugates (cité *supra* note 9) 22 note 5. Cf. KUEHN / BAGGARLY, Anastasius (cité *supra* note 2) 2.

27 UTHEMANN, Anastasii Sinaitae Sermones (cité *supra* note 4) CXLIX–CL.

28 UTHEMANN, Anastasios (cité *supra* note 3) 764–765, renvoyant à la note 2 p. 3 du même ouvrage.

29 *Hod.* II 4, 27–33; Nicéphore de Constantinople, Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815, éd. J. M. FEATHERSTONE. *CCSG*, 33. Turnhout/Leuven 1997, 101: ὁ θεοφόρος διανιστάσθω Ἀναστάσιος, ὁ τῆς Ἀντιοχέων μεγαλοπόλεως ἐγχειρισθεὶς τὰ πηδάλια (...) καὶ ὁριζέσθω. Cf. Nicéphore de Constantinople, Testimonia Patrum, éd. J. B. PITRA, Spicilegium Solesmense I. Paris 1852, 350–351: Ἀναστασίου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας, ἐκ τῶν ὅρων. Nicéphore semble n'avoir connu que l'œuvre d'Anastase d'Antioche (cf. Testimonia Patrum 367–368: Ἀναστασίου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας, ἐκ τῶν πρὸς Σέργιον).

*nitionis synodalis anni 815*,[30] car elle ne s'accorde ni avec la construction de la phrase, ni avec la formule utilisée auparavant par Nicéphore pour désigner Anastase d'Antioche.[31]

D'autre part, il ne faudrait surtout pas tenir pour acquis le titre un peu trompeur qu'ont retenu les éditeurs de l'*Hexaéméron*. Tout d'abord, parce que le titre lui-même est dépourvu de vraisemblance, étant donné qu'il contient trois mots (moine, prêtre et archevêque) pour qualifier un seul auteur ecclésiastique! On attendrait en fait, soit «Anastase prêtre et moine au saint mont Sinaï», soit «Anastase archevêque d'Antioche». Ensuite, parce que l'édition princeps a été élaborée à partir de trois manuscrits, l'*Oxoniensis Collegii Novi* 139, le *Vaticanus Palatinus gr.* 372 et le *Monacensis gr.* 145, alors qu'il existe près de quarante codex contenant l'*Hexaéméron*.[32] Or, la phrase καὶ ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας est absente du titre dans au moins quatre manuscrits de l'hypothétique famille IIIc:[33]

> *Matritensis Bibliothecae Nationalis* 4773: Ἀναστασίου τοῦ Σινᾶ ὄρους μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου εἰς τὴν πνευματικὴν ἀναγωγὴν τῆς ἑξαημέρου κτίσεως· προοίμιον.
>
> *Vallicellanus* 99: τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀναστασίου τοῦ Σινᾶ ὄρους μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου εἰς τὴν πνευματικὴν ἀναγωγὴν τῆς ἑξαημέρου κτίσεως· προοίμιον.
>
> *Vaticanus gr. Reginae Pii* II 12: τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀναστασίου Σινᾶ ὄρους μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου εἰς τὴν πνευματικὴν ἀναγωγὴν τῆς ἑξαημέρου κτίσεως· προοίμιον.
>
> *Musaei Britannici Additionalis* 21061: τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀναστασίου Σινᾶ ὄρους μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου εἰς τὴν πνευματικὴν ἀναγωγὴν τῆς ἑξαημέρου κτίσεως· προοίμιον.[34]

---

**30** Datant du début des années 820 (selon J.M. Featherstone, ibid. XVII), ce traité est conservé dans deux manuscrits dont le plus ancien est le *Coislin 93* (X[e]–XI[e] s.), ce qui n'exclut pas la possibilité que cette glose se soit introduite dans le courant du X[e] siècle.

**31** Nicéphore, Refutatio (cité *supra* note 29) 174: Ἀναστάσιός τε ὁ θεοφιλὴς ὁ ~~κατὰ τὸ Σιναῖον ὄρος ἤτοι~~ τῆς Ἀντιοχέων προεδρεύσας, καὶ Ἰωάννης ὁ τῆς Θεσσαλονικέων ἐπιτροπεύσας ἀρχιερωσύνης, à comparer avec 101 (texte cité *supra* note 29).

**32** Pour une liste, on se reportera aux données de la base *Pinakes:* http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/7926/. Il convient d'y ajouter le *Sinaiticus gr. 309*, un manuscrit acéphale du XVIII[e] s. non identifié (par K.W. Clark et M. Kamil) et donc non répertorié jusqu'à présent, qui a été microfilmé en 1950 et publié récemment en accès libre par la Library of Congress: https://www.loc.gov/item/00271079825-ms/. Il contient les discours I (ligne 185 sqq.) à XI de l'*Hexaéméron*.

**33** Voir Kuehn / Baggarly, Anastasius (cité *supra* note 2) XLIII–XLVII. De l'aveu des éditeurs (p. XXV), le classement des manuscrits en familles est provisoire.

**34** On notera qu'au titre des deux derniers manuscrits se superpose le titre (sans doute, postérieur) suivant: τοῦ θειοτάτου Ἀναστασίου τοῦ Σιναΐτου ἀναγωγὴ εἰς τὴν ἑξαήμερον κτίσιν. L'expression θεῖος/θειότατος Ἀναστάσιος ὁ Σιναΐτης est attestée pour la première fois dans les *Annales* de Michel Glycas (XII[e] s.).

Il en résulte que l'archétype comportait plutôt le titre: Ἀναστασίου (τοῦ) Σινᾶ ὄρους μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου εἰς τὴν πνευματικὴν ἀναγωγὴν τῆς ἑξαημέρου κτίσεως, ce qui correspond de très près à l'intitulé original de la traduction latine: *Anastasii Sinaitae monachi et presbyteri, in spiritualem anagogen sex dierum creationis*.

Deux autres éléments viennent renforcer cette conclusion. Premièrement, Michel Glycas (XII<sup>e</sup> s.), le seul auteur byzantin à citer expressément l'*Hexaéméron*, l'attribue à trois reprises au «(très) divin Anastase le Sinaïte».[35] Deuxièmement, le codex *Vaticanus gr.* 2225 (seconde moitié du XIV<sup>e</sup> s.) contient de courts fragments τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου τοῦ Σινᾶ ὄρους ἐκ τῆς ἐξηγήσεως τῆς ἑξαημέρου αὐτοῦ.[36] Somme toute, il apparaît évident que la phrase «καὶ ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας» est le résultat d'une interpolation maladroite dans le titre de l'*Hexaéméron* – à l'époque byzantine tardive ou même post-byzantine, où la confusion entre Anastase le Sinaïte et Anastase I d'Antioche était assez courante –, et de ce fait, elle ne comporte aucune valeur démonstrative.

## Relation avec les deux *Sermones*

Les théories contre l'authenticité de l'*Hexaéméron* se sont toutefois heurtées à deux obstacles fondamentaux: d'une part, le livre VI de l'*Hexaéméron* renvoie deux fois à des discours sur *Gen* 1, 26 que l'on peut, sans grand risque d'erreur, identifier avec les deux premiers *Sermones* anastasiens sur la création de l'homme, et d'autre part, le codex *Laurentianus* VII, 1 renferme des scholies rattachées aux deux *Sermones* qui les mettent en lien avec l'*Hexaéméron*. En cherchant à contourner ces obstacles, Baggarly et Uthemann ont à la fois relevé des différences théologiques entre l'*Hexaéméron* et les deux *Sermones* et essayé de relativiser le témoignage du *Laurentianus* VII, 1. Pourtant, leurs arguments ne nous semblent pas emporter la conviction.

---

35 Michel Glycas, Annales, éd. I. Bekker. Bonn 1836, 30: ὁ θειότατος Ἀναστάσιος ὁ Σιναΐτης ἐν τῇ ἑξαημέρῳ αὐτοῦ; idem, Questions sur l'Écriture, éd. S. Eustratiadès. Athènes 1906, 165: ὁ Σιναΐτης θεῖος Ἀναστάσιος (...) ἐν γὰρ τῷ εἰς τὴν ἑξαήμερον λόγῳ αὐτοῦ, et 240.

36 S. Lilla, Codices Vaticani graeci. Codices 2162–2254 (Codices Columnenses). Vaticano 1985, 291.

## Des différences théologiques?

BAGGARLY[37] repousse l'idée que les deux *Sermones* et l'*Hexaéméron* ont été écrits par le même auteur, parce que ce dernier aurait, dans ce cas-là, souffert d'une «schizophrénie théologique». Pour appuyer sa thèse, il donne l'exemple suivant: Anastase le Sinaïte, l'auteur des *Sermones*, considère que l'homme possède par nature et «l'image et la ressemblance de Dieu» (*Gen* 1, 26), tandis que Ps.-Anastase, l'auteur prétendu de l'*Hexaéméron*, soutient que la ressemblance est acquise seulement par ceux qui mènent une vie vertueuse. Or, dans son premier *Sermo*, Anastase parle indistinctement de la création de l'homme «selon l'image et selon la ressemblance» de Dieu, comme s'il y avait une équivalence sémantique entre «image» et «ressemblance»,[38] car son but est de dégager la typologie trinitaire de ce mode de création. De ce fait, les deux passages du premier *Sermo*[39] allégués par BAGGARLY ne traitent point de ce que l'homme possède par nature ou de ce qu'il se procure par ses propres efforts. Au contraire, c'est l'*Hexaéméron* qui tantôt utilise les deux termes comme étant synonymes,[40] tantôt reprend la distinction traditionnelle[41] entre «image» et «ressemblance», en s'appuyant, comme Origène, sur *Gen* 1, 27 et *1 Jn* 3, 2.[42] Il n'y a donc pas lieu de supposer l'existence d'une différence théologique entre les deux textes.

Venons-en aux divergences relevées par UTHEMANN dans sa monographie. La première concerne la typologie triadologique de ψυχή, λόγος et νοῦς (Père, Fils et Saint-Esprit), développée dans le premier *Sermo*, à laquelle renvoie explicitement l'*Hexaéméron* à propos de *Gen* 1, 26.[43] Celle-ci est jugée incompatible et diamétralement opposée à la comparaison de la création de l'homme par la sainte Trinité avec l'œuvre des trois artisans, qui se trouve juxtaposée dans l'*Hexaéméron*,[44] pour la raison suivante: l'une expose «l'invisible contemplation trinitaire de l'âme» (ἀόρατος τριαδικὴ τῆς ψυχῆς θεωρία), tandis que l'autre

**37** BAGGARLY, recension de Anastasii Sinaitae Sermones (cité *supra* note 15) 254.
**38** La seule exception est celle dans le *Sermo* I 1, 54–57.
**39** *Sermo* I 1, 10–11: τὴν εἰκόνα τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τῆς ἡμετέρας καταμάθωμεν φύσεως, et 2, 9–11: ἡ νοερὰ καὶ ἀθάνατος τῆς ψυχῆς οὐσία κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τυπικὴν τοῦ (…) θεοῦ καθέστηκεν.
**40** Voir e.g. *Hex.* VI 477–478: τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, 506–507: τῷ κατ'εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν γενομένῳ ἀνθρώπῳ.
**41** Voir M. ALEXANDRE, Le commencement du Livre. Genèse I–V. La version grecque de la Septante et sa réception. Paris 1988, 187–188.
**42** *Hex.* VI 393–401, à comparer avec Origène, Traité des principes III 6, 1. *SC* 268, 236–7.
**43** Voir respectivement, *Sermo* I 3, 7–15; *Hex.* VI 367–374.
**44** *Hex.* VI 358–374.

fournit une analogie beaucoup plus concrète, en évoquant les trois dimensions des êtres corporels (hauteur, largeur, profondeur), qui, d'après UTHEMANN, correspondrait, non pas à la Trinité, mais au corps assumé par le Verbe de Dieu. Pourtant, là encore, la création de l'homme comparée à l'ouvrage de trois artisans est absente, remarque-t-il, des deux *Sermones* anastasiens.[45]

Cinq objections peuvent être facilement avancées contre les assertions d'UTHEMANN. Premièrement, de l'aveu de l'exégète, le commentaire sur *Gen* 1, 26 n'entend pas reprendre mais compléter ce qui était amplement exposé ailleurs par l'exégète au même sujet (τὰ ἐν ἐκείνοις ἐλλιπῆ ἀναπληρωτέον ἐνταῦθα);[46] il n'y a donc pas à s'étonner si l'analogie de la réalisation d'une statue d'homme par trois artisans ne se retrouve pas dans les deux *Sermones*. Deuxièmement, le soi-disant «contraste» que cette analogie forme avec la typologie subtile de l'âme humaine (âme, raison, intellect) sur laquelle elle débouche dans l'*Hexaéméron*, est dû à la volonté de l'exégète d'expliquer en termes plus concrets la «construction» (κατασκευή) de l'homme «selon l'image» des trois personnes de la Trinité. C'est pourquoi l'analogie est utilisée avec la précaution qui convient (εἰ οὕτω θέμις εἰπεῖν).[47] Troisièmement, quoique assez proche, l'objectif du premier *Sermo* n'est pas identique à celui de l'*Hexaéméron:* l'un insiste sur «l'unicité» (τὸ μοναδικόν) de la divine Trinité, l'autre sur «la triadicité» (τὸ τριαδικόν) de l'image de Dieu dans l'homme, ce qui explique le besoin d'illustrer le rôle de chacune des trois hypostases lors de sa création. Quatrièmement, on sait qu'à propos de *Gen* 1, 26, l'*Hexaéméron* incorpore, en plus du premier *Sermo*, des éléments d'un *Traité contre les Juifs*, aujourd'hui perdu, du même auteur, où ce dernier démontrait à la fois l'unicité de la nature et la multiplicité des personnes divines.[48] Il est donc fort possible que la comparaison de la création de l'homme à l'œuvre des trois artisans ait été reprise soit à ce traité, soit à une des nombreuses disputes antijuives (πολλὰς ἀντιρρήσεις) que l'auteur dit avoir rédigées,[49] si celles-ci ne faisaient pas partie du traité mentionné.[50] Cinquièmement, les deux analogies trinitaires ne créent pas un vrai contraste entre le

---

**45** UTHEMANN, Anastasios (cité *supra* note 3) 715–719.
**46** *Hex.* VI 341–345.
**47** *Hex.* VI 363. On notera que les mêmes précautions sont prises et dans le *Sermo* I 3, 49 et dans le *Sermo* II 2, 26, lorsqu'il s'agit d'une réflexion plutôt audacieuse de la part d'Anastase.
**48** Voir *Hex.* VI 412–467.
**49** *Hex.* VI 375–387.
**50** *Hex.* VI 358–361: αὕτη πρώτη φωνὴ ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ εἴρηται πληθυντικῶς, λέγω δὴ τῆς ἁγίας Τριάδος σημαντική, ἡ λέγουσα ἐπὶ μόνης τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς· *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, à comparer avec *Hex.* VI 456–458: Φησὶ γάρ· *Καὶ εἶπεν ὁ Θεός*, ὅρα τὸ ἑνικόν· *Ποιήσωμεν*, ὅρα καὶ τὸ πληθυντικόν, καὶ τὸ μὲν πάντως τῇ φύσει προσνείμῃς, τὸ δὲ τοῖς προσώποις.

premier *Sermo* et l'*Hexaéméron*, puisque les deux textes appartiennent à deux genres littéraires distincts: doctrinal et exégétique. Au contraire, il s'agit simplement d'une exploitation diverse de la typologie trinitaire de l'âme humaine.[51]

La deuxième différence invoquée par UTHEMANN pour contester l'authenticité de l'*Hexaéméron* porte sur la signification typologique de la création d'Ève. D'une part, UTHEMANN rappelle[52] avec raison à l'encontre de SAKKOS que le renvoi du livre X de l'*Hexaéméron* aux «discours (sc. sur la création de l'homme) selon l'image» (ἐν τοῖς κατ' εἰκόνα λόγοις) à propos de la naissance d'Ève de la côte d'Adam ne vise pas le premier *Sermo* pour la raison suivante: l'un assimile Adam et Ève au Père et au Fils, tandis que l'autre au Père et au Saint-Esprit, le Fils étant associé au fils d'Adam et d'Ève.[53] Néanmoins, outre que cette remarque ne donne guère de la force à sa démonstration – en excluant la possibilité d'un rapport entre les deux passages en question, à quoi sert leur comparaison? –, la référence du livre X laisse entendre l'existence des discours sur *Gen* 1, 26 dirigés contre ceux qui accusaient les chrétiens de trithéisme. Rappelons ici que le livre VI atteste de l'existence des «nombreux discours» (λόγοι πολλοί) sur le même verset biblique, et que peu après il incorpore des éléments d'un *Traité contre les Juifs* ayant plusieurs traits communs avec la réflexion brièvement exposée dans le livre X:[54] défense contre l'accusation de trithéisme, mêmes adversaires (Juifs, Samaritains et barbares), assimilation d'Adam et d'Ève au Père et au Fils afin de démontrer l'unicité de la nature divine, *Gen* 1, 16 mis en rapport avec *Gen* 1, 27 et *Gen* 6, 7, choix d'exemples (Ἰσραὴλ, Ἀσσύριος, Πέρσης).

---

**51** *Hex.* VI 385 – 390: Ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα τῶν λεγόντων· *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, εἰ μὴ φέρει ἐν ἑαυτῷ ἑκάστου τούτων τῶν τεχνιτῶν τύπον τινὰ ἴδιον ἢ ἀπήχημα. Ὅθεν τὸ μὲν κατ' εἰκόνα τριαδικὸν ἐν τῇ οὐσίᾳ τῆς ἀσωμάτου καὶ νοερᾶς καὶ ἀΰλου καὶ ἀκαταλήπτου ψυχῆς ἡμῶν πάντες ἄνθρωποι ὁμοίως ἔχομεν. Cf. *Sermo* I 3, 36 – 40: Ὥστε δέδεικται ἐν τῷ μοναδικῷ τῆς ἀθανάτου ἡμῶν καὶ νοερᾶς ψυχικῆς οὐσίας ὡς ἐν εἰκόνι τρεῖς τινες ὑποστατικαὶ ἰδιότητες, ἀγεννησία ψυχῆς καὶ γέννησις λόγου καὶ ἐκπόρευσις πνεύματος ἤγουν τοῦ νοός.

**52** UTHEMANN, Anastasios (cité *supra* note 3) 720 – 722. Cf. IDEM, Anastasii Sinaitae Sermones (cité *supra* note 4) CXLIV–CXLV.

**53** Voir respectivement, *Hex.* X 152 – 196; *Sermo* I 1, 60 – 82. Il convient de noter ici que depuis le déclenchement de la crise arienne, les Pères de l'Église ont cherché à expliquer la génération du Fils par le Père et l'ekporèse de l'Esprit Saint à travers la formation d'Adam, d'Ève et de leur fils (Abel ou Seth). Voir e. g. Grégoire de Nazianze, Discours 31, 11, *SC* 250; Ps.-Justin, Quaestiones et responsiones ad orthodoxos 139, éd. J. C. T. OTTO, Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi V. Jena [3]1881; Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne V, 236, éd. W. Wolska-Conus, SC 159; Anastase I d'Antioche, De orthodoxa fide I, 1, 36 – 37, éd. S. N. Sakkos, Thessalonique 1976; Ps.-Athanase d'Alexandrie, Quaestiones aliae 15, PG 28, 785CD.

**54** *Hex.* VI 342 – 344 et 413 – 468, à comparer avec *Hex.* X 152 – 196.

Il n'y a pourtant pas lieu de supposer, comme Uthemann,[55] qu'il s'agit d'un renvoi interne à l'*Hexaéméron*, car: 1) contrairement à celles externes, les références internes dans le corpus anastasien sont, en règle générale, accompagnées des locutions adverbiales «ci-dessus» et «ci-dessous» (ἔμπροσθεν, ὕστερον);[56] 2) les deux *Sermones* sont également désignés comme κατ' εἰκόνα λόγοι dans le troisième *Sermo*;[57] 3) il serait absurde que pour une analyse plus ample (πλατύτερον), le livre X de l'*Hexaéméron* renvoie le lecteur au résumé que le livre VI offre sur le même sujet, en puisant au *Traité* antijuif auquel il renvoie, derechef, pour une analyse plus ample!;[58] 4) les nombreux *testimonia* sur lesquels les «discours sur l'image» s'appuyaient, selon le livre X, pour prouver que l' «homme» au singulier désigne souvent dans la Bible les myriades d'êtres humains, ne sauraient être identifiés avec les six versets bibliques, en plus de *Gen* 6, 7, que le livre VI cite explicitement à titre d'exemple et en omettant le plus grand nombre des *testimonia*.[59] Au contraire, bien que l'exposé du livre VI soit un peu moins sommaire que celui du livre X, il est évident que le livre X renvoie à des discours sur *Gen* 1, 16 aujourd'hui perdus, tout comme le *Traité contre les Juifs*. Par conséquent, si la création d'Ève est comparée, non pas à la procession de l'Esprit Saint, mais à la génération du Fils, c'est parce que l'*Hexaéméron* reprend des idées développées par le même auteur ailleurs que dans le premier *Sermo*.

D'autre part, Uthemann constate que l'interprétation de *Gen* 2, 21–22 dans le deuxième *Sermo* diffère considérablement de celle de l'*Hexaéméron*[60] parce que la volonté d'appliquer *Gen* 1–3 au Christ et à l'Église (cf. *Eph* 5, 32) qui régit l'*Hexaéméron* est étrangère aux deux *Sermones* ainsi qu'à l'*Hodègos*. Le savant

---

**55** Uthemann, Anastasios (cité *supra* note 3) 729–730.
**56** Voir e.g. *Hod.* VI 1, 63: καθὰ ὕστερον πλατύτερον ἐροῦμεν, XII, 1, 20: καθὼς καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν πλατύτερον εἰρήκαμεν; *Hex.* VIIb 199–200: ὡς ὕστερον πλατύτερον ἀποδείξομεν, XI 559: Καθὰ γὰρ ἤδη καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἶπον.
**57** *Sermo* III 3, 1–2: οἱ προκείμενοι εἰς τὸ κατ' εἰκόνα λόγοι. Cf. la scholie en tête de ce *Sermo*, *CCSG* 12, 55: οἱ δύο λόγοι εἰς τὸ κατ' εἰκόνα.
**58** *Hex.* X 183: Ταῦτα δὲ ἡμῖν πλατύτερον ἐν τοῖς κατ' εἰκόνα λόγοις λέλεκται, à comparer avec *Hex.* VI 463–464: Ταῦτα ἡμῶν καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ τῇ κατὰ Ἰουδαίων εἰρηκότων πλατύτερον οὐ κατά τινα λήθην κἀνθάδε ἐτέθη.
**59** Voir respectivement, *Hex.* X 183–186: ἐν τοῖς κατ' εἰκόνα λόγοις λέλεκται, ἐν οἷς παρηγάγομεν πλείστας μαρτυρίας τῆς θείας γραφῆς, τὰ μυρία πρόσωπα τῶν ἀνθρώπων ἕνα ἄνθρωπον ὀνομάζοντος τοῦ Θεοῦ; *Hex.* VI 440–456: Καὶ ἐν ἑτέροις δὲ μυρίοις τόποις εὑρήσεις τὴν θείαν γραφὴν ἕνα ἄνθρωπον ὀνομάζουσαν ὅλον τὸ ἀνθρώπινον γένος, ὡς ὅταν πάλιν (...) ἵνα τὰς πολλὰς ἀποδείξεις παρήσω τὰς διὰ μαρτυριῶν συγκροτουμένας.
**60** Voir respectivement, *Sermo* II 2, 1–20; *Hex.* IX 699–905. Uthemann, Anastasios (cité *supra* note 3) 723–729.

allemand essaie ainsi de dénouer le lien qu'une scholie du *Laurentianus* VII, 1 rattachée au deuxième *Sermo* établit de manière indirecte avec l'*Hexaéméron* à propos de *Gen* 2, 22.[61] Néanmoins, *Gen* 2, 21–22 n'est que fugitivement évoqué dans le deuxième *Sermo*, en rapprochant l'insufflation divine (*Gen* 2, 7), la création et la présentation d'Ève à Adam par Dieu (*Gen* 2, 21–22) de la mort et de la résurrection du Christ. Il ne fallait donc pas s'attendre à ce qu'Anastase y commente proprement ces passages. En revanche, l'*Hexaéméron* disserte longuement sur la création de la femme, en proposant de multiples interprétations, dont celle de *Gen* 2, 21a présente deux affinités avec le deuxième *Sermo:* 1) l'assimilation du sommeil d'Adam à la mort du Christ et de la naissance d'Ève à la résurrection de la chair humaine; 2) l'association du terme ἔκστασις (égarement, extase) avec l'état d'incorruptibilité et d'immortalité de l'homme originel,[62] qui, notons-le, ne se rencontre nulle part ailleurs. Si la trame du deuxième *Sermo* n'avait donc pas permis à Anastase d'exposer la représentation figurée d'Ève, cela ne l'empêchait pas de le faire ailleurs. Quoi qu'il en soit, reconnaître dans la création d'Ève de la côte d'Adam des figures du Christ et de l'Église était un *topos* patristique,[63] et la scholie du *Laurentianus* VII, 1 ne fait que l'évoquer.

## Les références croisées: un réexamen

Étant donné que les différences théologiques invoquées par Baggarly et Uthemann pour déprécier le témoignage du *Laurentianus* VII, 1 ne s'avèrent pas significatives, ni à plus forte raison déterminantes, pour l'authenticité de l'*Hexaéméron*, il est temps maintenant de réexaminer les liens externes entre les deux textes, à savoir les références de l'*Hexaéméron* aux deux *Sermones* et les scholies du *Laurentianus* VII, 1 renvoyant à l'*Hexaéméron*.

---

**61** Ad *Sermo* II 2, 14, *CCSG* 12, 39: Ταῦτα καὶ εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀναφέρονται.
**62** *Sermo* II 2, 16–18: ὅπερ ἔλαβε παρ' αὐτοῦ (sc. Ἀδάμ) ὁ θεὸς ἡνίκα ὕπνωσε τὸν τῆς ἁμαρτίας ὕπνον καὶ ἔπαθε τὴν ἔκστασιν τῆς ἀφθαρσίας καὶ τῆς ἀθανασίας; *Hex*. IX 772–774: θάνατον, ἐν ᾧ ἐξέστη ἡ ἄχραντος αὐτοῦ (sc. Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ) ψυχὴ χωρισθεῖσα τοῦ παναγίου σώματος, ἐκστάντος καὶ αὐτοῦ ἐκ φθορᾶς εἰς ἀφθαρσίαν καὶ ἐκ θανάτου πρὸς τὴν ἀθανασίαν.
**63** Voir e. g. J. Daniélou, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique. Paris 1950, 37–44 («Le sommeil d'Adam et la naissance de l'Église»).

## Les renvois de l'*Hexaéméron*

Dans son commentaire sur *Gen* 1, 26a, Anastase signale d'emblée que selon le sens anagogique, on reconnaît le Christ lorsqu'il s'est fait homme, à qui le Père, le Fils et l'Esprit Saint d'un commun accord ont adressé le «Faisons un homme». Il ne s'y attarde toutefois pas, puisqu'il dit avoir rédigé de nombreux discours (λόγοι πολλοί) sur ce sujet, auxquels il renvoie ses lecteurs. Mais afin que son ouvrage sur l'*Hexaéméron* ne ressemble pas à un membre ou à un corps mutilé, il se propose de suppléer aux omissions dans ses autres discours.[64]

Plusieurs remarques s'imposent à la lecture de ce passage. Premièrement, bien que la référence à des discours sur *Gen* 1, 26 soit générale, elle semble se préciser, peu après, par une référence aux «deux discours susmentionnés (προονομασθεῖσι δύο λόγοις) sur la construction de l'homme»,[65] qui désigne virtuellement les deux *Sermones*. Rappelons ici que les deux *Sermones* s'attachent respectivement à montrer les mystères de la Trinité et de l'Incarnation dans la création de l'homme.[66] Deuxièmement, la forme actuelle du texte laisse entendre un remaniement par Anastase lui-même, car les phrases «Καὶ ἤδη μέν … Εἰσὶ δὲ ταῦτα» rompent la cohésion du texte, comme si elles formaient à l'origine une scholie qui avait été plus tard introduite dans le texte. De fait, il serait plus logique de lire comme suit: Κατὰ γοῦν τοὺς λόγους τῆς ἀναγωγῆς (…) ἀσπαζόμενος. Ἀλλὰ πρῶτον ἐξεταστέον ἄλλως τὸ ῥῆμα. Τί δήποτε (…) ἐθνῶν. Μετὰ δὲ τοῦτο γνωστέον καὶ σκοπητέον ὅτι …[67] Troisièmement, la comparaison de l'*Hexaéméron* à un corps mutilé en combinaison avec les deux discours qui ont été «publiés indépendamment (de l'*Hexaéméron?*)» (τοῖς ἰδίᾳ ἐκδοθεῖσι), permet de supposer que les deux *Sermones* aient été tirés ou développés à partir de l'*Hexaéméron*. Cela expliquerait encore mieux la décision de suppléer aux omissions au lieu de reprendre dans l'*Hexaéméron* les idées exposées dans les deux discours. Quatrièmement, la manière dont Anastase renvoie à ses discours présente des similitudes frappantes avec l'*Hodègos*, comme le montre le tableau ci-dessous (Les accords seront marqués en caractères gras).

---

**64** *Hex.* VI 337–346.

**65** *Hex.* VI 372–373. Cf. la scholie en tête du *Sermo* III (citée *supra* note 57).

**66** *Sermo* I 1, 49–54: ὁ ἄνθρωπος (…) ἐξεικονίζων (…) τῆς τρισυποστάτου θεότητος τὸ μυστήριον, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ ἑνὸς τῆς αὐτῆς ἁγίας τριάδος θεοῦ λόγου σαφῶς προδιαγράφων. Cf. *Sermo* II, titre, *CCSG* 12, 35: ἀπόδειξις ὅτι δι' οὐδὲν ἕτερον ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ὁ θεὸς σύνθετον ἐκ θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἰ μὴ εἰς τύπον καὶ εἰκόνα τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ συνθέσεως τοῦ Χριστοῦ.

**67** *Hex.* VI 337–359.

| *Hex.* VI, 342 – 344: | *Hod.* VIII, 5, 124 – 125; IV, 1, 127 – 130; XXIV, 1, 122: |
|---|---|
| **Καὶ ἤδη μέν**, ημί (sic), **περὶ τούτου κατὰ τὸ ἡμῖν ἐφικτὸν** διεπονήθησαν λόγοι πολλοί, **κἀκεῖ παραπέμπομεν τοὺς** οἷς φίλον ὅλως τοῖς παρ' ἡμῶν **ἐντυγχάνειν.** | **Καὶ ἤδη μὲν περὶ τούτου** ἀπεδείξαμεν **κατὰ τὸ ἡμῖν ἐφικτὸν** … διὰ πλάτους σύνταγμα πεποιήκαμεν (…) **κἀκεῖ τοὺς** φιλοπόνους **παραπέμπομεν.** Παρακαλοῦμεν **τοὺς** μέλλοντας **ἐντυγχάνειν** τῇ βίβλῳ … |

Ajoutons à cela que l'emploi du verbe διαπονέω rappelle fortement celui de πονέω dans le troisième *Sermo*, comme UTHEMANN l'a fait remarquer.[68]

Beaucoup plus précise, la deuxième référence de l'*Hexaéméron* aux discours sur *Gen* 1, 26 est située au cœur de la comparaison de la création de l'homme par Dieu à la réalisation d'une statue d'homme par trois artisans, chacun laissant sa propre empreinte: l'un sa hauteur, l'autre sa largeur, et le troisième sa profondeur. De la même manière, l'homme porte l'empreinte des artisans de l'unique et indivisible nature et essence de l'unique et seul Dieu: son âme l'image de Dieu le Père, sa raison celle du Verbe de Dieu issu du Père, et son intellect celle de l'Esprit Saint. Mais à propos de cette typologie trinitaire, l'*Hexaéméron* renvoie aux «deux discours sur la construction de l'homme qui ont été publiés indépendamment».[69] S'agit-il des deux *Sermones*, comme PITRA[70] l'a suggéré le premier?

Tout d'abord, on reconnaît aisément quatre coïncidences importantes: 1) il existe des discours sur *Gen* 1, 26 qui nous sont parvenus sous le nom du même auteur, Anastase le Sinaïte; 2) le troisième *Sermo*[71] fait également référence aux deux premiers *Sermones;* 3) la référence de l'*Hexaéméron* correspond bien avec le sujet du premier *Sermo:* περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς;[72] 4) la typologie trinitaire de l'âme humaine se retrouve développée dans le premier *Sermo.* En voici les textes correspondants:

---

**68** *Sermo* III 3, 1 – 2: Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ μόνον ἡμῖν πεπόνηνται οἱ προκείμενοι εἰς τὸ κατ' εἰκόνα λόγοι. Cf. UTHEMANN, Anastasii Sinaitae Sermones (cité *supra* note 4) CXLII note 273.
**69** *Hex.* VI 359 – 375.
**70** J.B. PITRA, Anastasiana, in idem, Iuris Ecclesiastici graecorum historia et monumenta II. Rome 1868, 244 note 1, 248 (n° 86 – 87).
**71** Voir *Sermo* III 3, 1 – 6 et la scholie introductive, *CCSG* 12, p. 55 (cités *supra* note 57 et 68).
**72** *Sermo* I, titre, *CCSG* 12, p. 3: Ἀναστασίου (…) περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τῆς τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ θεοῦ κατασκευῆς.

*Hex.* VI 367 – 374:
Οὕτω γὰρ κυρίως ἐστὶν εἰκὼν καὶ στήλη κατὰ μίμησιν καὶ **τύπον** καὶ εἰκόνα τῶν διαφόρων αὐτῆς τεχνιτῶν τῆς μιᾶς καὶ ἀδιαιρέτου τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου Θεοῦ οὐσίας καὶ φύσεως, τῆς μὲν **ψυχῆς** ἐν τῷ ἀνθρώπῳ νοουμένης εἰς εἰκόνα **Θεοῦ καὶ Πατρός**, (…) τοῦ δὲ **λόγου** ταύτης τοῦ ἐνδιαθέτου διαγράφοντος τὸν ἐκ Πατρὸς **γεννώμενον** Θεὸν Λόγον, **νοῦ** δὲ τὴν **εἰκόνα** φέροντος τοῦ **Πνεύματος τοῦ παναγίου.**

*Sermo* I 3, 7 – 15:
Ἀγέννητος μὲν γὰρ πάλιν ἐστὶν ἡ **ψυχὴ** καὶ ἀναίτιος εἰς **τύπον** τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀναιτίου **θεοῦ καὶ πατρός**, οὐκ ἀγέννητος δὲ ὁ νοερὸς αὐτῆς **λόγος**, ἀλλ’ ἐξ αὐτῆς **γεννώμενος** (…). Ὁ δὲ **νοῦς** οὐδὲ ἀναίτιός ἐστιν, οὐδὲ γεννητός, ἀλλ’ ἐκπορευτός (…) κατ’ **εἰκόνα** καὶ ὁμοίωσιν **τοῦ παναγίου** καὶ ἐκπορευτοῦ **πνεύματος**

Ensuite, les obstacles invoqués par Uthemann pour dévaluer la deuxième référence de l’*Hexaéméron* ne sont guère convaincants. D’une part, le fait que cette référence à deux discours sur *Gen* 1, 26 ne vise *stricto sensu* que le premier *Sermo* ne devrait pas poser de difficulté, puisque le troisième *Sermo* renvoie également aux deux *Sermones* en visant en realité le deuxième.[73] D’autre part, le fait que la tradition manuscrite nous a légué ensemble les trois *Sermones* d’Anastase sur la création de l’homme n’empêche pas que les deux premiers aient auparavant été «publiés indépendamment». Au contraire, la manière dont le troisième *Sermo* renvoie aux deux autres laisse entendre que ceux-ci avaient circulé précédemment et que le troisième leur apportait des compléments doctrinaux. De surcroît, le début du premier *Sermo* annonce clairement le thème, non pas du troisième, mais des deux premiers *Sermones:* l’homme en tant qu’image des mystères de la sainte Trinité et de l’Incarnation.[74] En somme, rien ne permet de contester la valeur des deux renvois de l’*Hexaéméron* aux deux *Sermones*, qui, en plus, sont corroborés par les scholies du *Laurentianus* VII, 1.

## Les scholies du *Laurentianus* VII, 1

En plus des références de l’*Hexaéméron* aux deux *Sermones*, le codex *Laurentianus* VII, 1 renferme plusieurs scholies en marge des deux *Sermones*, dont deux les mettent en lien direct et indirect avec notre *Hexaéméron*. Uthemann a consacré près de trente pages en essayant de comprendre, voire de contester et de disqualifier, ce témoignage précieux de l’authenticité du commentaire. Il serait long et surtout inutile de discuter ici les méandres de son raisonnement vis-à-vis de l’identité du ou des scholiastes, en se perdant encore en conjectures. Nous

**73** *Sermo* III 3, 1 – 6 (cf. la scholie introductive, *CCSG* 12, p. 55), à comparer avec *Sermo* II 1 – 2.
**74** *Sermo* I 1, 49 – 54 (cité *supra* note 66).

allons plutôt tenter de rétablir les faits, c'est-à-dire de marquer les rapports qui existent entre les deux textes, en jetant une lumière nouvelle sur la question des scholies du *Laurentianus* VII, 1.

Dans son deuxième *Sermo*, Anastase, s'en prenant à la doctrine manichéenne de deux dieux créateurs, soutient que *Gen* 3 n'autorise pas à penser que les bienfaits apportés à l'homme originel après sa chute (tuniques de peau, progéniture etc.) sont dus au malin. Au contraire, il s'agit, dit-il, des mystères et des économies divines, puisque l'ensemble du récit de *Gen* 2–3 sur Adam préfigure l'incarnation du Christ. C'est là qu'intervient une scholie, conservée uniquement dans le codex *Laurentianus* VII, 1, qui renvoie le lecteur à l'*Hexaéméron:* Τούτων αἱ λύσεις τῶν κεφαλαίων κεῖνται ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ἑξαημέρου ἡμῶν (Les solutions de ces chapitres se trouvent dans le livre de notre hexaéméron).[75]

Selon toute probabilité, cette scholie est ajoutée par l'auteur du deuxième *Sermo*, Anastase le Sinaïte, se référant à son ouvrage sur *Gen* 1–3. S'agit-il pourtant de notre *Hexaéméron?* Tous les éléments plaident en faveur d'une réponse positive. D'abord, l'*Hexaéméron* se propose de résoudre (λύσιν ποιήσασθαι) les nombreuses apories concernant les premiers chapitres de la Genèse.[76] Ensuite, les «chapitres» énumérés dans le *Sermo*, dont parle la scholie, sont effectivement tous abordés dans les livres VIIb à XII (sur *Gen* 2–3) de l'*Hexaéméron:* le paradis, le fruit, les tuniques, l'arbre, la nudité, le sommeil, l'égarement, la tentation et l'expulsion, les noms et les formes, et tout ce qui est rapporté là. De surcroît, la démarche exégétique est la même: attribuer un sens typologique à l'ensemble (πάντα) du récit biblique, c'est-à-dire l'appliquer au Christ ou au Christ et à l'Église, comme le montre le parallèle ci-dessous.

| *Sermo* II 3, 60–66: | *Hex*. X 452–456: |
| --- | --- |
| … ἐν τῷ **παραδείσῳ** καὶ ἐν τῷ καρπῷ καὶ ἐν τοῖς χιτῶσι καὶ ἐν τῷ **ξύλῳ** καὶ ἐν τῇ γυμνώσει καὶ ἐν τῷ ὕπνῳ καὶ ἐν τῇ ἐκστάσει καὶ ἐν τῇ **προσβολῇ** καὶ ἐν τῇ ἐκβολῇ (…) καὶ πᾶσι τοῖς ἐκεῖσε **προετυποῦντο**, **πάντα εἰς** τὴν **Χριστοῦ** σάρκωσιν ἀποβλέποντα καὶ ταύτην ἀῤῥήτως προδιαγράφοντα. | … τὰ ἐν τῷ νόμῳ **πάντα εἰς Χριστὸν** προεγράφη, οὐκοῦν καὶ ὁ **παράδεισος** καὶ τὰ **ξύλα** καὶ οἱ καρποὶ καὶ ὁ Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ καὶ ἡ πρὸς αὐτὴν **προσβολὴ** καὶ ἡ ἧττα καὶ ὁ ὄφις καὶ ἡ βρῶσις μετὰ τὴν τὸ γράμμα ἱστορίαν **εἰς Χριστὸν** καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν **προδιετυπώθησαν** καὶ ἐσκιαγραφήθησαν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ. |

En outre, le passage du deuxième *Sermo* auquel la scholie du *Laurentianus* VII, 1 est rattachée présente une ressemblance frappante avec l'*Hexaéméron*, à savoir

**75** *Sermo* II 3, 29–69. La scholie porte sur les lignes 59–69 (*CCSG* 12, p. 45).
**76** *Hex*. I 12–14: δέδεγμαί σου τὸν ἄψυχον χάρτην τοῦ γράμματος αἰτοῦντα περὶ τῶν ἐν τῇ ἑξαημέρῳ πολλοῖς ἀπορουμένων τὴν λύσιν ποιήσασθαι.

l'argument antimanichéen pour une lecture typologique de *Gen* 2–3. Afin d'éviter de faire, comme les Manichéens, du serpent un bienfaiteur, il est nécessaire, souligne l'*Hexaéméron* à deux reprises, d'interpréter selon le sens spirituel l'ensemble du récit sur le paradis. Voici les textes correspondants:

*Sermo* II 3, 44–66: Ταῦτα μὲν **Μανιχαίων** τὰ ληρωδήματα. Ἡ δὲ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία (…) οὐ τολμᾷ τὸν πονηρὸν λέγειν γενόμενον **αἴτιον καὶ πρόξενον** ἡμῖν τῶν τοσούτων **ἀγαθῶν**, ἀλλ' ὅτι μυστήριά τινα καὶ **θεῖαί** τινες **ἄῤῥητοι οἰκονομίαι** ἐν τῷ **παραδείσῳ** (…) καὶ πᾶσι τοῖς ἐκεῖσε προετυποῦντο, **πάντα εἰς** τὴν **Χριστοῦ** σάρκωσιν ἀποβλέποντα καὶ ταύτην ἀῤῥήτως προδιαγράφοντα.

*Hex.* X 697–707: Οἱ δὲ κατὰ τὸ γράμμα μόνον τὰ τοῦ **παραδείσου** καὶ καρπῶν καὶ ξύλων καὶ βρώσεως καὶ ὄφεως καὶ ἀναβλέψεως ἀκούοντες τῇ λεγομένῃ **Μανιχαίων** καὶ Ὀφιτῶν δυσσεβείᾳ περιπίπτουσιν. (…) ἐντεῦθεν λοιπὸν οὐρανῶν βασιλεία καὶ τὰ αἰώνια **ἀγαθά**, ὧν **αἴτιος καὶ πρόξενος** ἡμῖν ὁ ὄφις ἐγένετο. Οὐκοῦν, ἵνα μὴ καὶ ἡμεῖς ταῖς σφῶν δυσσεβείαις περιπαρῶμεν, προφητικῶς **εἰς Χριστὸν** καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν **πάντα** τὰ ἐν **παραδείσῳ** ἱστορικῶς ἀναγεγραμμένα ἢ πεπραγμένα νοήσωμεν

*Hex.* XI 919–923: Οἱ δὲ μὴ κατ' **οἰκονομίαν** τινὰ **Θεοῦ ἄρρητον** ἡμῖν οὖσαν νοοῦντες πνευματικῶς **πάντα** τὰ περὶ **παραδείσου** ἀναγκάζονται ἐκ παντὸς τρόπου τὸν ὄφιν ποιῆσαι **αἴτιον καὶ πρόξενον** καὶ ποιητὴν πάσης ἡμῶν τῆς ἀνθρωπίνης γενέσεως καὶ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως διὰ τῆς πρὸς τὴν γυναῖκα συμβουλῆς.

À la différence de la première, la deuxième scholie du *Laurentianus* VII, 1 n'établit qu'un lien indirect avec l'*Hexaéméron*, puisqu'elle se contente de signaler que la prise de la côte d'Adam lors de la création de la femme (*Gen* 2, 21–22) peut aussi se rapporter au Christ et à l'Église: Ταῦτα καὶ εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀναφέρονται.[77] L'addition de cette scholie s'explique par le fait que le deuxième *Sermo* traite exclusivement de la création d'Adam comme préfiguration de l'Incarnation, en laissant de côté la naissance d'Ève. En revanche, l'interprétation d'Adam et d'Ève comme figures du Christ et de l'Église respectivement constitue la ligne directrice de l'*Hexaéméron*, en incitant à rapprocher cet ouvrage de la scholie. De fait, l'*Hexaéméron* prend à plusieurs reprises appui sur *Eph* 5, 32 pour rapporter le récit de la création au Christ et à l'Église (εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν ἀναφέρειν).[78]

On se rappellera que cette caractéristique est devenue une véritable pierre d'achoppement pour Uthemann, parce qu'elle n'est pas attestée dans le reste du corpus anastasien. Cela ne constitue pourtant pas un obstacle réel à l'authen-

**77** Ad *Sermo* II 2, 14, *CCSG* 12, p. 39. Cette scholie est reprise par un copiste dans le *Sermo* I 1, 83–85, *CCSG* 12, p. 11.

**78** Voir e.g. *Hex.* I 95–98, 155–160; IV 663–665; VIIb 740–743; IX 690–691; X 131–133; XI 1184–1186.

ticité du commentaire. D'une part, parce que le deuxième *Sermo* se focalise sur la typologie Adam-Christ d'un point de vue doctrinal – Adam composé d'âme et de corps en tant qu'image et figure de la divinité et de l'humanité du Christ –, et non pas sur l'ensemble du récit de la création de l'homme d'un point de vue exégétique. D'autre part, parce que le deuxième *Sermo* et l'*Hexaéméron* suivent le même dessein exégétique: accorder une valeur figurative à la totalité (πάντα) du récit de la Genèse, qu'il s'agisse de la création d'Adam, d'Adam et d'Ève, ou de la création du monde. Enfin, parce que le deuxième *Sermo* semble représenter une étape intermédiaire, étant donné que le passage d'une lecture triadologique à une lecture christologique de *Gen* 1, 26 est justifié *a posteriori* par Anastase à travers une scholie plus longue, rattachée au début du deuxième *Sermo*.[79] En effet, si l'on compare ce *Sermo*, la longue scholie et l'*Hexaéméron*, on peut distinguer trois jalons interprétatifs successifs: 1) rapporter tout le récit sur Adam au Christ; 2) rapporter toute la création du monde au Christ (cf. *Col* 1, 16); 3) rapporter toute la création du monde au Christ et à l'Église (cf. *Col* 1, 16; *Eph* 5, 32).[80] Il n'y a donc pas à s'étonner si l'*Hexaéméron* insiste, comme le deuxième *Sermo*, sur la dimension christologique de la Genèse, tout en y ajoutant un sens ecclésiologique.

En ce qui concerne enfin la question de l'identité du ou des scholiastes, nous nous en tiendrons à quelques brèves remarques. Tout comme l'*Hodègos*, les trois *Sermones* sur *Gen* 1, 26 contiennent un certain nombre de scholies que l'on peut grosso modo classer en trois catégories en fonction du sujet parlant: 1) l'auteur (Anastase), 2) personne tierce se référant à l'auteur, 3) indéfini. D'après ce classement, la scholie renvoyant au «livre de notre hexaéméron» ainsi que celle rattachée au début du deuxième *Sermo* sont manifestement ajoutées par Ana-

**79** Ad *Sermo* II 1, 1, *CCSG* 12, p. 51. Cette scholie est également conservée dans le *Vaticanus gr.* 1409.

**80** Voir respectivement, *Sermo* II 3, 66 – 68: Ὥσπερ δὲ κατ' εἰκόνα Χριστοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἐδείξαμεν τὸν Ἀδάμ, οὕτω κατ' εἰκόνα Χριστοῦ εἰσι καὶ πάντα τὰ κατὰ τὸν Ἀδὰμ λεχθέντα καὶ πραχθέντα; ad *Sermo* II 1, 1, scholie, *CCSG* 12, p. 51: καὶ ἰδέσθαι πᾶσαν τὴν κατασκευὴν τῆς κτίσεως καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῇ, τὴν εἰκόνα καὶ τύπον τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ θεοῦ λόγου διαγράφουσαν. Καὶ διατοῦτό φησιν ὁ Παῦλος περὶ Χριστοῦ ὅτι *Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσθη*; *Hex.* I 95 – 98, 155 – 160: Λέγων δὲ ὁ θεορρήμων Ἀπόστολος ὅτι *Πάντα τά* τε *ὁρατὰ καὶ ἀόρατα εἰς* Χριστὸν *ἔκτισται* σαφῶς δείκνυσι καὶ διδάσκει ὅτι ἡ ὁρατὴ καὶ ἀόρατος κτίσις εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν προδιετυπώθη καὶ ἐγένετο (…) Εἰ γὰρ πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τὸν ἄνθρωπον γέγονε, τὸν δὲ Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὔαν εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν ὁ Παῦλος ἀναφέρει λέγων ὅτι *Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, ἀναντιρρήτως ὅτι καὶ πᾶσα ἡ διὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ σύζυγον γεγενημένη κτίσις εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν ἀναφέρεται.

stase lui-même. Cette impression est corroborée par des parallèles avec l'*Hodègos* et avec l'*Hexaéméron* respectivement. En effet, le renvoi du deuxième *Sermo* à l'*Hexaéméron* a des traits communs avec deux scholies de l'*Hodègos*, comme le montre le tableau ci-dessous.

| | | |
|---|---|---|
| Ad *Sermo* II 3, 59–69: Τούτων αἱ λύσεις τῶν κεφαλαίων **κεῖνται ἐν τῇ βίβλῳ** τῆς ἑξαημέρου ἡμῶν. | *Hod.* X 1, 2 16–17: Αὕτη ἡ χρῆσις διεστραμμένως **κεῖται ἐν** πάσαις **ταῖς βίβλοις** Ἀλεξανδρείας. | *Hod.* XVII 1, 54–55: Εἰς τὸ ἔσχατον τετράδιον **κεῖται** τὰ ἀκόλουθα. |

De surcroît, l'essentiel de la vision rapportée par la scholie plus longue se retrouve dans l'*Hexaéméron:* reconnaître dans l'ensemble de la création du monde une préfiguration de l'Incarnation, en s'appuyant sur *Col* 1, 16 («Tout est créé par lui et pour lui»).[81] Quant à la scholie à propos de *Gen* 2, 21–22, bien qu'elle ne comporte pas de locuteur, elle est probablement due aussi à Anastase, puisqu'elle est reproduite dans le premier *Sermo* par un copiste se référant à «l'exégète» (ὁ ἐξηγητής) qu'est Anastase.[82] Cela donné, il serait absurde de supposer l'existence d'un seul scholiaste, autre qu'Anastase et identique avec l'auteur de l'*Hexaéméron*. Au contraire, la forme et le contenu des scholies rattachées aux *Sermones* indiquent au moins deux scholiastes, Anastase le Sinaïte et un anonyme, dont le premier est manifestement l'auteur de l'*Hexaéméron*, comme en attestent par ailleurs les correspondances mises en évidence entre les deux textes ainsi que les renvois de l'*Hexaéméron* aux deux *Sermones*.

Somme toute, les hypothèses anciennes et nouvelles en faveur du caractère apocryphe de l'*Hexaéméron* s'avèrent très contestables, voire erronées, puisqu'elles reposent, nous l'avons montré, soit sur un faux parallélisme entre l'*Hexaéméron* et d'autres ouvrages (Baggarly), soit sur des différences théologiques douteuses (Baggarly, Uthemann), soit sur une lecture des textes à la

**81** Ad *Sermo* II 1, 1, scholie, *CCSG* 12, p. 51 (cité *supra* note 80), à comparer avec *Hex*. I 95–98 (cité *supra* note 80) et IV 113–116.

**82** Ad *Sermo* I 1, 83–85, *CCSG* 12, p. 11: Οὐκ ἀγνοῶν ὁ ἐξηγητὴς ὅτι ὁ Ἀδὰμ καὶ ἡ Εὕα εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν λαμβάνονται, ἐξηγεῖται τοῦτο. Cf. ad *Sermo* II 2, 14, p. 39. C'est probablement le même copiste qui a ajouté une scholie préliminaire au troisième *Sermo* (*CCSG* 12, p. $55^{1-5}$), car d'une part, cette scholie appelle également Anastase «exégète», et d'autre part, elle résume l'explication donnée par Anastase lui-même au milieu du *Sermo* III 3, 1–16. Sur cette scholie, voir J. Declerck, recension de K.-H. Uthemann, Anastasii Sinaitae Sermones, dans *Byz* 57 (1987) 287–288. Il est par ailleurs remarquable que des scholies similaires figurent dans l'*Hodègos*, en tête des chapitres XI: ια΄ Κεφάλαιον, ἐν ᾧ σημαίνει ὁ ἐξηγητής, et XXI 4: Ἀνακεφαλαίωσις κατ' ἐπιτομὴν δηλοῦσα τὸν σκοπὸν τοῦ ἐξηγητοῦ.

fois partielle et partiale (Uthemann). De fait, rien n'autorise, jusqu'à présent, à penser que l'auteur de l'*Hexaéméron* ou un scholiaste anonyme ait voulu trompeusement lier l'*Hexaéméron* avec les deux *Sermones* d'Anastase le Sinaïte. Au contraire, l'intitulé original de l'*Hexaéméron*, les références croisées avec les *Sermones* ainsi que les ressemblances entre les deux textes témoignent bien de l'authenticité de l'*Hexaéméron*, c'est-à-dire de son appartenance littéraire au corpus anastasien.

 DOI 10.1515/bz-2017-0026 — BZ 2017; 110(3): 779–790

# II. ABTEILUNG

Ivan Drpić, Epigram, art, and devotion in later Byzantium. Cambridge / New York, Cambridge University Press 2016. xxiv, 490 p. ISBN 978 – 1 – 10715151 – 2.

In this engaging and beautifully produced book, Drpić investigates the relationship between epigrammatic poetry and art in Byzantium, with a particular emphasis on patronage and personal devotional piety. Drpić focuses almost exclusively on dedicatory epigrams accompanying works of art and dating from the late eleventh century to the end of the empire in 1453. *Epigram, art, and devotion in later Byzantium* begins with an introduction that clearly lays out its scope and methodology, and concludes by drawing the reader's attention to the importance of epigrams in understanding Byzantine culture. In between, Drpić gives us seven chapters, each of which investigates a particular dimension of the social, economic, aesthetic, and devotional context of the epigrammatic poetry of later Byzantium.

Chapter 1 ("From composition to performance: epigrams in context"), offers a useful overview of the production, reception, and performance of epigraphs. Chapter 2 ("The patron's 'I'") is a fascinating excursion into the ways dedicatory epigrams project a patron's idealized – and largely constructed – identity. The third chapter ("Kosmos") plays a central role in the book's overall argument. According to Drpić, starting in the late eleventh century, kosmos became "a pivotal concept in devotional practice and aesthetics discourse" (p. 124). Kosmos generally refers to any kind of adornment but also designates precious metal attachments or fittings to a variety of objects – icons, reliquaries, and so on. Based on the evidence from epigrams, Drpić argues that embellishing icons with kosmos became a "paradigmatic gesture" for the affluent and powerful. Epigrams were not only a precious accompaniment that enhanced the kosmos but became themselves a kind of kosmos. Chapter 4 ("Golden words") investigates how epigrams inscribed on objects and buildings functioned as kosmos in their own right; how, in other words, the epigrams become a form of adornment. This, according to Drpić, occurred in two ways: first, through a script's ornamental qualities, and, second, as an "an instantiation of logos, a literary text skillfully crafted in accordance with the rules of rhetoric and prosody, and brought to life through oral recitation (p. 188)." In chapter 5 ("Devotional gifts"), Drpić examines the meaning of the exchange between donor and sacred figure implied in dedicatory epigrams. He identifies three main scenarios of gift-giving: reciprocation, in which the donor "seeks to to obtain the spiritual equivalent of his or her

material gift" (p. 281); giving-as-returning, in which a donation (such a church building) is "returned" to whom it belongs (i. e., to the patron saint); and mikrodoria, which stresses the gift's inadequacy when compared with the graces bestowed by the sacred recipient. The devotional gift, Drpić concludes, was essentially a token of relationship. Chapter 6 ("The erotics of devotion") furthers the inquiry into the donor–saint relationship and examines in detail the notion of pothos – love, intense longing, or the warmth of affection – found in numerous epigrams as a justification for a donor's gift. In fact, pothos is primarily associated with a donor's "emotional attachment to a holy figure" (p. 307). But Drpić also points out that pothos occurs in the larger, mostly social, context of the patron–client relationship, evident in religious as well secular spheres. In the last chapter ("Image of the beloved") Drpić looks at how images affected expressions of love in the context of personal piety. The conclusion nicely summarizes the main arguments of the book. The bibliography is expansive[1] and the index is serviceable.

I have but a few quibbles. First, that inscriptions were read aloud is an interesting and certainly possible hypothesis, one, furthermore, that befits the field's current enthusiasm for performativity more generally. Yet, I shall point out (as Drpić also admits) that hard evidence for such a practice is lacking. Furthermore, it seems to me that the argument needs to be refined: was it only newcomers that read aloud the inscriptions in, let's say, the Pammakaristos chapel in Constantinople? If not, should we imagine the monks who used the spaces regularly walking around reciting the glories of Glabas, who was buried in it, and the grief of Maria, his wife, who built the chapel? Second, sometimes Drpić belabors the point (for example, the investigation of the history of the word kosmos in chapter 3 would have been just as effective with fewer examples; likewise, the discussion of mnemosynon in chapter 5) or he discusses in great detail issues that are of little importance to his main argument (see, e. g., the section titled "Labyrinths and crosses: figured epigrams," pp. 219 – 230). Finally, Drpić rightly disputes Mango's disparaging characterization of Philes's poetry,[2] and his reha-

---

**1** One surprising omission is V. Kepetzi, Autour d'une inscription métrique et de la représentation des apôtres Pierre et Paul dans une église en Élide, in P. Armstrong (ed.), Ritual and art. Byzantine essays for Christopher Walter. London 2006, 160 – 181.

**2** "Our chief literary source for the artistic production of the early $14^{th}$ century, the poet Manuel Philes, poured out a stream of doggerel verse concerned with icons, liturgical and secular vessels, funerary portraits, etc., practically all of them commissioned by members of the aristocracy. The content of the poems is, however, seldom interesting to the art historian, consisting as it does either of clichés or the praises and lineage of his noble patrons." C. Mango, The art of the Byzantine empire, 312 – 1453. Sources and documents. Toronto 1986, 244.

bilitation of epigrammatic poetry is admirable. But the truth of the matter is that, to the reader of the anthologies, the epigrams remain rather repetitive and occasionally tedious. It is, for me at least, difficult to view the sentiments expressed in some epigrams, such as the one penned by Theodore Prodromos on a portrait of the emperor John II Komnenos (pp. 335–336), as anything more than platitudes.

Such differences of opinion should not detract from the fact that this book is an impressive achievement. Drpić's clarity and elegance of prose, confident grasp of the material, careful use of theoretical frameworks, encyclopedic knowledge of the bibliography, deep knowledge of the nuances of Byzantine Greek, and uncanny ability to see things that the rest of us have missed, all make this an exemplary study, useful to both students and scholars in Byzantine studies and beyond. After finishing Drpić's book, one cannot help but feel very optimistic about the future of the field.

**Prof. Dr. Vasileios Marinis:** The Institute of Sacred Music & Divinity School, Yale University, 409 Prospect St, New Haven, CT 06511, USA; vasileios.marinis@yale.edu

Dorotei Getov, A catalogue of the Greek manuscripts at the Ecclesiastical Historical and Archival Institute of the Patriarchate of Bulgaria. Volume II. Turnhout 2017. 347 S. 150 Tafeln. Brepols, ISBN 978–2–503–55601–7.

Im vorliegenden Band werden 105 griechische Handschriften bzw. Fragmente aus dem 10. bis 19. Jahrhundert beschrieben, wobei die Zahl von Codices aus der Zeit nach 1600 eher gering ist. 42 Handschriften und 4 Fragmente stammen mit Sicherheit aus dem Besitz der Klöster der Muttergottes Archangeliotissa und der Muttergottes Kalamu bei Xanthe; 11 Handschriften gehörten der Metropolis Tărnovo und weitere 11 (überwiegend späte) Manuskripte stammen aus der Bibliothek des Georgios Petrinos in Sozopolis (Sozopol). Weitere drei Handschriften lassen sich als ehemaliger Besitz des Klosters des hl. Ioannes Prodromos bei Serres, zwei als jener des Klosters der Muttergottes Kosinitsa bei Drama nachweisen. Die Provenienz weiterer Bände ist weitgehend hypothetisch oder bleibt unbekannt. Mit wenigen Ausnahmen waren die meisten der hier vorgestellten Handschriften bisher kaum erforscht.

Auf eine knappe Einleitung, die kurz auf die Zusammensetzung des Fonds eingeht (VII–IX), folgen mehrere Abkürzungsverzeichnisse (XI–XV, XVII–XVIII, XIX–XX) sowie der eigentliche Katalogteil (3–286). Dieser orientiert sich – wie auch andere Arbeiten des Verfassers – am Muster der Wiener Kataloge (zuletzt

2006 von E. Lamberz modifiziert). Erschlossen wird der Band durch ein Initienverzeichnis (287–304) und allgemeine Indices (305–347); alle Haupthände sind durch hochwertige Abbildungen (davon etliche in Farbe) dokumentiert. Von den vielfach erhaltenen älteren Einbänden konnten leider keine Abbildungen beigegeben werden.

Viele von den beschriebenen Handschriften sind datiert und/oder subskribiert, zumeist von bisher anderwärtig nicht bekannten Kopisten; in ihrer erstmaligen Dokumentierung (die auch den Weg für weitere Identifizierungen öffnet) liegt der wohl größte Wert dieses Bestandes. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt, was wenig überraschend ist, auf liturgischen Texten. Dennoch sind auch andere Texte (Patristik, Asketisches) gut vertreten. Das wichtigste Manuskript sind 8 Blätter aus dem heutigen Par. suppl. gr. 670 (ehemals Kloster Vatopedi), die einen Kommentar zu Hermogenes sowie Aelius Aristeides überliefern (Cod. 345; 81–82 mit Tf. 41). Diese Blätter gehören wohl eher an die Wende des 10. und 11. Jahrhunderts (Katalog: 10. Jh. 2. Hälfte), die beigegebenen Scholien sind nur wenig jünger (mehrere, aber wohl etwa gleichzeitige Schichten; nicht 13./14. Jh.). Hinzuweisen ist auch auf die grammatikalischen Texte (Manuel Moschopulos) im Cod. 915 aus dem 14. Jh. (238–239 mit Tf. 125–126) sowie auf die Pandekten des Nikon vom Schwarzen Berge im Cod. 909 (227–229 mit Tf. 118–119), die im Katalog zwar ins 13./14. Jh. datiert werden (Codex auf orientalischem Papier), jedoch wahrscheinlich etwas älter sind. An patristischen Texten ist insbesondere die Demonstratio Euangelica des Eusebios von Kaisareia zu erwähnen, die im Cod. 910 + 911 vorliegt (229 mit Tf. 120): Hodegon-Stil (sehr hohes Stilisierungsniveau).

An bekannten Kopisten begegnen Ioannes Dukas Neokaisareites (Cod. 421; Tetraevangeliar, a. 1354/55; 155–157 mit Tf. 68) und Anastasios Burdes (Cod. 908: Theologische Sammelhandschrift; 225–227 mit Tf. 115–117). Bei Cod. 949 (240–243 mit Tf. 129; Tetraevangeliar) hat sich der Verf. entscheiden, die vorgeschlagene Zuweisung an Theodoros Hagiopetrites abzulehnen. Sehr groß ist die Anzahl der von bisher nicht anderwärtig belegten Kopisten subskribierten Handschriften; diese sind in den ausführlichen Indices verzeichnet. Groß ist auch die paläographische Variationsbreite; vertreten sind sogar einige Majuskelfragmente (Vorsatzblätter oder Verstärkung von Einbänden): Cod. 478 (Tf. 86), 576 (Tf. 103), 947 (Tf. 127). Einzig Cod. 175 (5–7 mit Tf. 2; Liturgien a. 1543) ist mit einer Vollbildminiatur versehen, doch sind mehrere Codices (zumeist eher bescheiden) illuminiert.

Nachstehend noch einige Einzelmonita.

In wenigen Einzelfällen wurde auf die vollständige Aufschlüsselung der Wasserzeichen offenbar verzichtet und auf jeweils wenige Blätter mit dem be-

treffenden Wasserzeichen verwiesen. Trotz des größeren Arbeitsaufwandes bietet die vollständige Aufarbeitung der Wasserzeichen (die ja nicht in allen Fällen durchführbar ist) mehrere Vorteile, etwa die Bestätigung (oder auch Widerlegung) der angenommenen Lagenzusammensetzung.

Cod. 236 (42–45 mit Tf. 24; Praxapostolos des 12. Jh.): die Verwendung von schwarzer Tinte sowie einzelne Buchstabenformen und Ligaturen suggerieren eine gewisse Nähe zu zypriotischer Handschriftenproduktion.

Cod. 298 (59–63 mit Tf. 32, Lektionar des 13. Jh.): provinzielle Herkunft (Nähe zu epirotischer Handschriftenproduktion).

Cod. 299 (63–68 mit Tf. 33, Lektionar des 13. Jh.): ebenfalls Nähe zu zypriotischer Handschriftenproduktion (konkret zum *style epsilon*).

Cod. 313 (71–76 mit Tf. 35, Apostoloevangelion des 12./13. Jh.): keine Elemente des *style epsilon* (vgl. S. 76).

Cod. 443 (165 mit Tf. 74; Triodion des 11./12. Jh.): provinzielle Herkunft.

Cod. 495 (183–186 mit Tf. 90–92; Theotokarion des späteren 15. Jh.): die Hand B zeigt keine Merkmale des Metochites-Stils (paläographisch wie chronologisch nicht vertretbar).

Cod. 546 (196–199 mit Tf. 98): die Abkürzung in Z. 2 der Subskription ist nicht als ἀ(ρ)χ(ιερέω)ς aufzulösen, sondern als (μονα)χοῦ (falls der Buchstabe Alpha in der Abkürzung für μοναχός auf den Zahlenwert anspielt, sollte die Klammersetzung auch entsprechend erfolgen); vgl. die korrekten Ausführungen auf S. 213.

Cod. 1199 (275–276 mit Tf. 142): nicht 12. Jh., sondern 13./14. Jh. (archaisierende Minuskel der frühen Palaiologenzeit, etwa mittleres Stilisierungsniveau).

Zusammenfassend sei festgehalten, dass dieser Katalogband höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügt und einen bedeutenden Zuwachs an neuen Erkenntnissen bezüglich der byzantinischen Buchkultur bringt. Es wäre sehr wünschenswert, wenn der Autor seine fruchtbaren Forschungen zu griechischen Handschriften in Bulgarien auch weiterhin fortsetzen könnte.

---

**Dr. Rudolf Stefec:** Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien, Postgasse 7/1/3, 1010 Wien, Österreich; rudolf.stefec@univie.ac.at

Theodora Papadopoulou, Συλλογική ταυτότητα και αυτογνωσία στο Βυζάντιο. Συμβολή στον προσδιορισμό της αυτοαντίληψης των Βυζαντινών κατά την λόγια γραμματεία τους (11ος – αρχές 13ου αι.). Athena, Syllogos pros diadosin ophelimon biblion 2015. 392 S. ISBN 978–960–835–172–1.

In this monograph, based on her thesis, Theodora Papadopoulou examines the collective identity and the self-conception of the so-called Byzantines according to the testimony of their profane literature, namely histories, chronicles, sermons and letters written between the eleventh and the early thirteenth centuries. The book consists of a lengthy introduction, three main chapters, each including various subchapters and followed by a brief conclusion, as well as concluding remarks at the end. This structure along with the registers of names and terms facilitates the reading of what is a lengthy and detailed study. However, an English version of the concluding remarks that would make the main results of the study accessible to a wider audience would have been a great advantage.

The introduction presents the main goal of the study, namely the scrutiny of the self-perception of the Byzantines as a group. The author remarks that the problematization of this topic is mainly a product of the present era of nationalism, in which people seek to understand the past through modern terms and concepts in order to better interpret the present. For this reason, she devotes a part of the introduction to a presentation of modern theories of the nation, focussing on some of the so-called founding fathers of the modernist approach (Ernst Gellner, Benedict Anderson, Eric Hobsbawm) to whom the critical ethnosymbolist approach of Anthony D. Smith is juxtaposed. This is intended to clarify the modern content of the term ethnos (nation) as a starting point for addressing her two main methodological goals: The exploration of the labels *Rhomaios* (Roman), *christianos* (Christian), Hellene and *Graikos*, and the scrutiny of the content of the terms *ethnos*, *genos* and *phylon* in Byzantine usage. The last part of the introduction is devoted to an overview of the basic approaches of Byzantinists to the issue of Byzantine identity with regard to the ethnonym *Hellene* and the term *ethnos*.

In the first chapter, the author analyses numerous text passages that testify to the various uses of the labels *Rhomaios*, Hellene, *Graikos* and Christian in the Byzantine socio-political context. Particular attention is paid to the links that the ethnonyms *Rhomaios* and *Hellene* evoked, implicitly or explicitly, with a Roman or a Greek historical past. Papadopoulou stresses the political and religious content of the ethnonym *Rhomaios*, which after 1054 became attached to the notion of orthodoxy. On the other hand, Hellene and Hellenic had various meanings, referring to the Ancient Greeks as a historic people of higher civilization. The educated *Rhomaioi* considered their *paideia* as distinctly Hellenic and took

pride in it by admiring and using the works of the ancient Greek philosophers. They only criticized and dismissed the latter's religious convictions. Language and *paideia* contributed to an increasing attachment to the Ancient Greeks that caused the gradual regression of the negative religious connotations of the ethnonym, so that the Hellenes could be identified with the *Rhomaioi*, albeit not in political terms.

In accordance with the Ostrogorskean tripartite scheme, Papadopoulou concludes that Byzantine identity in the period under scrutiny was marked by the stereotypes of Roman political heritage, Hellenic culture and Christian orthodoxy (i. e. Chalcedonian doctrine). This self-stereotyping formed the basis on which the Byzantines built their self-esteem and convictions as well as their sentimental attachment to the vision of a Roman people. Moreover, it informed a homogenous way of behaving and thinking among the members of the community that distinguished them from other peoples. With respect to that, the author premises that this dominant identity was not confined to the educated élite but pervaded all social strata due to the transparency of the social classes in Byzantine society.

The second chapter pertains to a scrutiny of the meaning and the uses of the terms *ethnos*, *phylon* and *genos*. Papadopoulou asserts that in Byzantine usage these terms were synonymous and were employed interchangeably. She shows that, when Byzantine authors used the terms in the same passage, the term *genos* often acquired a broader meaning than *phylon* or *ethnos*. Their content was generally characterized by polysemy, but basically they were all used to refer to human collectivities marked by certain common characteristics. These collectivities could be distinguished by common profession, religious doctrine, geographical origin, kinship and cultural markers, or by common political culture. The terms *phylon* and *genos* were semantically interrelated due to their common etymological root from the verb φύω (*phyō* – to grow) and γείνω (*geinō* – to give birth).

With regard to peoples, the term *genos* was employed to describe either a single people or a group of peoples under a collective ethnonym (e. g. *Latinōn genos*). The term *ethnos* was usually employed by the Byzantines for peoples outside the empire, Christian and non-Christian alike, but could also be used for the inhabitants of a province (*thema*) or a city within the empire. Finally, it was also applied to the *Rhomaioi* mainly in the sense of a chosen people (*hagion ethnos*) due to Christianity's Old-Testament heritage. The term *phylon* was particularly connected with religious identity, namely Christian identity. *Allophylos* was mainly employed to denote the non-Christian or the heretic, whereas *homophylos* referred to Christians of the correct (i. e. Chalcedonian) doctrine. The terms *Rhomaiōn phylon* and *Rhomaiōn genos* have, thus, strong religious connotations in

this period, projecting an image of the East Romans as a community of common religion.

In chapter three, the author deals with the testimony of authors that experienced the transitional period of the early thirteenth century, namely the brothers Niketas and Michael Choniates, as well as with the writings of the third emperor of Nicaea Theodoros II Laskaris (1254–1258). Their texts are singled out, it seems, due to the evidence they provide, which indicates that through the regression of the negative religious connotations and the central role of Hellenic education in the cultural self-perception of the *Rhomaioi* the ethnonym Hellene had become a synonym of *Rhomaios* by this time. According to the author, the increased use of images from the ancient Greek past before and after 1204 testifies to a tendency to construct a notion of historical continuity between the Hellenic past and the Byzantine present.

The Latin conquest played a central role in evoking this link. In the writings of the Choniates brothers the conquered *Rhomaioi* are presented as conquered Hellenes. In the successor state of Nicaea, Hellenic identity provided the main means of contradistinction with the barbarian enemies that surrounded and threatened it. The emperors John III Doukas Vatatzes and Theodoros II Laskaris propagated a self-image of descent from the historical people of the Hellenes and employed the ethnonyms *Rhomaios*, Hellene, and *Ausōn* interchangeably. The territory of the state of Nicaea was also designated interchangeably as Roman (*Rhomais*) and Hellenic (*Hellênikon*). The political center of the exiled Byzantines continued to be Constantinople but their vision of liberation of the imperial capital was inspired by the history of the Hellenes. The role model for a final victory against the Latin foe was provided by Alexander the Great who had eliminated the enemies of the Hellenes in the past.

This is a well-documented study which forms part of a revived interest in the research of collective identity in Byzantium in the last ten years or so. The author has done a thorough work with the sources and deserves credit for the detailed analysis of the presented material. For these reasons, the book provides food for thought and will become a useful tool in the on-going discussion about the collective identity of the so-called Byzantines. Less successful is the author, in my view, in her effort to engage the Byzantine paradigm through her work in a dialogue with modern sociological research on nationalism and ethnicity. Her thesis that the nation is a phenomenon of modernity interrelated with the rise of nationalism is correct. Nonetheless, her argument that the modern theories of nationalism are not very useful for the study of Byzantine identity because their focus is on Western Europe, thus ignoring Byzantium (p. 346) seems to me to implicitly adopt a dated model of exceptionalism of Eastern European ethno-na-

tionalism, which refers to the analytically problematical distinction of modern nations between civic and ethnic.[3]

I think that the author would have profited a lot, had she not confined herself to the works of Gellner, Anderson, Hobsbawm and Smith. With respect to modernist theory, there are more recent sociological works that have provided new insights into the study of identity, ethnicity and nationalism by responding to many of the problems and inconsistencies of the aforementioned works.[4] I believe that a more complete treatment of current sociological theories would have helped Papadopoulou to avoid some pitfalls, such as, for instance, her view of collective identity as referring to a vision of absolute sameness among the members of a group and contradistinction with other groups (p. 343).[5] There is enough evidence in the writings of well-educated Byzantine authors, which demonstrates that they hardly viewed or propagated themselves as culturally the same with common uneducated Byzantines whose culture they viewed as quasi barbarian.

This brings me to another aspect of the study, namely the author's choice to treat collective identity as an ethno-cultural fact and to adopt the tripartite scheme of Roman political, Hellenic cultural and Christian Chalcedonian identity, which she regards as applicable to all social strata of Byzantine society. There is little doubt that all inhabitants of the Empire perceived themselves as members of the Roman imperial order and were more or less accustomed to the laws and practices of the Roman imperial power, whereas the majority of them identified themselves as Chalcedonian Christians. However, it is less obvious how the notions about a Hellenic culture in the writings of well-educated individuals – as, for instance, Psellos, Choniates or Eustathios of Thessaloniki – can reflect a self-conception of common Greek-speaking Christians as bearers of a Hellenic cultural identity.

The author postulates that this was possible because Byzantine society was characterized by social transparency that facilitated an identification of the

---

**3** R. Brubaker, The Manichean myth: ethinking the distinction between 'civic' and 'ethnic' nationalism, in H. Kriesi (ed.), Nation and national identity: the European experience in perspective. Chur/Zurich 1999; cf. A. D. Smith, History and national destiny: responses and clarifications. *Nations and Nationalism* 10/1 (2004) 203.

**4** E. g. R. Brubaker / F. Cooper, Beyond identity. *Theory and Society* 29 (2000) 1 – 47; R. Brubaker, Ethnicity without groups. Cambridge, Mass. 2004; M. Billig, Banal nationalism. London 1995; S. Malešević, Identity as ideology: understanding ethnicity and nationalism. Basingstoke 2006; idem, "Divine ethnies " and "sacred nations": Anthony D. Smith and the neo-Durkhemian theory of nationalism. *Nationalism and ethnic politics* 10 (2004) 561 – 593.

**5** For a thorough critique of collective identity as sameness, see Malešević, Identity 13 – 36.

lower social strata with the attitudes and the way of thinking of the social élite (pp. 20 and 220). This argument seems to me to miss the point. The fact that in Byzantium the upper class was not legally defined and socially closed, like in Western Europe, does not mean that Byzantine society was not a typical pre-modern society where more than 80% of the population lived on the countryside as peasants and was fully illiterate or, at best, semi-illiterate. As opposed to the members of a small social élite, the vast majority of the common people had no knowledge of the history of Ancient Rome or Ancient Greece, while even the spoken Greek language was labelled as the Roman language (*Rhomaiōn phonê* or *glotta*). To what extent, then, can the majority of the Greek-speaking Christians have identified themselves with a historical Hellenic culture in the manner that Psellos or Choniates did in their sophisticated writings? Moreover, if someone like Michael Choniates, for instance, could be inspired by the visible remnants of a Hellenic past in Athens, it remains an open issue to what extent the majority of the local commoners could perceive these remnants in the same way.

One gets the feeling that the cited evidence is often not sufficiently contextualized, i.e. the author tends to downplay who says what, when, and why, something which facilitates the overstatement of the social role of the ethnonym Hellene and the images of the Hellenic past. This is rather a result of the fact that Papadopoulou does not approach collective identity as practices of identification that were underpinned by operative ideas and beliefs with regard to the Roman political order. Her distinction between political Romanness and cultural Greekness is based on an approach to the latter as a reified set of common cultural markers whose history was commonly shared and which determined cultural collective identification irrespective of the socio-political context and its implications. Thus, she hardly asks or seeks to answer what the political fragmentation of the East Roman community does tell us about the form and the function of various collective identifications (Roman, Hellenic, Christian) in this period.

Careful work with a substantial amount of sources and useful observations about the Byzantine usage of ethnonyms and other terms concerning peoplehood are this book's major contributions. Nonetheless, Papadopoulou's view of collective identity in the Byzantine Empire seems at the end to be carried away by Anthony D. Smith's ethno-symbolism. Reading the concluding remarks, one gets the impression that the primary goal of the study was rather to assert a sophisticated neo-perennialist approach to Byzantine Romanness as a vessel of

Greek culture on which Modern Greek national identity was later built (p. 354), rather than stressing its historically distinct and autonomous character.

**Dr. Yannis Stouraitis:** Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien, Postgasse 7/1/3, 1010 Wien, Österreich; ioannis.stouraitis@univie.ac.at

DOI 10.1515/bz-2017-0027 — BZ 2017; 110(3): 791–792

# Totentafel

Claudia Barsanti 22.9.2017
Alan Cameron 31.7.2017
Kenneth G. Holum 20.9.2017
Ernst Vogt 9.8.2017